

DIE AUSBREITUNG
AFROBRASILIANISCHER KULTE
ALS HERAUSFORDERUNG
FÜR DIE EVANGELISATION
BRASILIENS

von

Hans Horsch
aus Brasilien

1984

*Diss.
Erlangen*

1984 № 381

DIE AUSBREITUNG
AFROBRASILIANISCHER KULTE
ALS HERAUSFORDERUNG
FÜR DIE EVANGELISATION
BRASILS

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung der Würde eines Doktors der
Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen - Nürnberg

vorgelegt von
Hans Horsch
aus Brasilien

1984

Gedruckt mit Erlaubnis der Theologischen Fakultät
der Universität Erlangen-Nürnberg

Dekan: Prof. Dr. Otto Merk
Referent: Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen
Koreferent: Prof. Dr. Horst Bürkle

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juni 1984

Inhalt

Vorwort	4
Kapitel 1 Die Aufgabe	7
Kapitel 2 Einführung	12
Kapitel 3 Die Begegnung mit afro-brasilianischer Mentalität und Religiosität	19
Kapitel 4 Die geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Ausbreitung der afro- brasilianischen Kulte in Brasilien	55
Kapitel 5 Die religiösen und kulturellen Voraussetzungen für die Ausbreitung der afrobrasilianischen Kulte in Brasilien	114
Kapitel 6 Die afrobrasilianischen Kulte	259
Kapitel 7 Die Botschaft des Evangeliums durch die Kirchen in Brasilien als Grundlage und Programm ihrer Evangelisation	442
Hinweise zur Bibliographie	495
Anmerkungen	496
Verzeichnis der Abkürzungen	547

Vorwort

Diese Arbeit konnte in der nun vorliegenden Form erstellt werden, weil ein großer Personenkreis in Fürbitte und tatkräftiger Mithilfe daran beteiligt war.

Mein erster Dank richtet sich an den Schöpfer und Geber aller guten Gaben, der sich in Jesus Christus auch mir in Gnade und Barmherzigkeit erzeigt hat. Meine persönliche Geschichte, die in dieser Arbeit, um ihrer Objektivität willen nicht zum Ausdruck kommt, ist für mich zu einer Erfahrung geworden, daß sich im Namen Jesu das Geheimnis des Glaubens an Gottes Führungen erschließt. Dazu gehören meine eigene Entwicklung und die Erlebnisse, die mit der Entstehung dieser Arbeit zusammenhängen.

Der Anstoß zur Anfertigung dieser Arbeit geschah aus der lebendigen Begegnung mit dem afrobrasilianischen Kult und mit den Folgen dieser Kultpraxis in der Bevölkerung Brasiliens. Sie ist als Versuch verstehender und deutender Begegnung und als Verstehenshilfe für die Evangelisationsarbeit der evangelisch lutherischen Kirche in Brasilien zu werten.

Meinem Lehrer und Doktorvater Professor Dr. Niels-Peter Moritzen fühle ich mich zu tiefem Dank verpflichtet. Seine diese Arbeit begleitenden wertvollen Anregungen und der mit ihm geführte Dialog haben sich fruchtbringend für diese Arbeit ausgewirkt.

Der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelischen Lutherischen Kirche danke ich für ihre Offenheit und Bereitschaft, die einen längeren Aufenthalt in Deutschland und die Fertigstellung dieser Arbeit ermöglicht hat. In besonderer Weise möchte ich deshalb Herrn Missionsdirektor Dr. Volker Stolle danken, der mich von Anfang an ermutigend auf dem Weg begleitet hat.

Für die liebevolle Aufnahme im Martin-Luther-Bund in Erlangen bin ich sehr dankbar. Meine Dankbarkeit richtet sich auch an einen mir bisher unbekannten Kreis von Personen, der eine vorhandene finanzielle Durststrecke überwinden half. Hierzu gehört auch die finanzielle Unterstützung durch das Missionswerk Bayern.

Meinen akademischen Lehrern in Erlangen, den Herren Professoren Dr. Merk, Dr. Roloff, Dr. Seitz und Dr. Slenczka bin ich dankbar, daß ich durch ihr Vorbild und ihre Tätigkeit im akademischen Lehramt wertvolle Wegweisung erfahren durfte.

Aus meiner persönlichen Umgebung möchte ich ganz herzlich meiner Frau Theda Horsch danken, durch deren Einsatz für die Familie mir die nötige Zeit zur wissenschaftlichen Arbeit möglich geworden ist. Dazu gehört auch mein Schwiegervater Pastor Theodor Peuter, der mir bei den Übersetzungen geholfen hat.

Gelobt sei Gott, der Vater unsres Herrn Jesu Christi, der uns in seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren und mit Hoffnung auf Leben erfüllt hat durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten.

1. Petr. 1, 3.

Die Ausbreitung afrobrasilianischer Kulte als Herausforderung für die Evangelisation Brasiliens

1. Die Aufgabe: Missionswissenschaft gegenüber den Neureligionen
2. Einführung: Die afrobrasilianische Religiosität
3. Die Begegnung mit afrobrasilianischer Mentalität und Religiosität
 - 3.1 Die Wirklichkeit Brasiliens
 - 3.2 Der Karneval: Eine alte afrikanische Tradition im neuen Gewand
 - 3.3 Erste Beschreibung einer Kultsitzung des Candomblé
 - 3.4 Unübersehbare Hinweise auf die Gegenwart einer Neureligion
 - 3.5 Die Begegnung mit den Folgen der afrobrasilianischen Religiosität in der Seelsorge
 - 3.5.1 Seelsorge im Stadtteil "Camaquã" in Porto Alegre
 - 3.5.2 Eine seelsorgerliche Begegnung im Stadtteil "Sarandi" in Porto Alegre
 - 3.5.3 Ein Seelsorgefall aus dem Stadtteil "Pestinga" in Porto Alegre
 - 3.6 Die Erfahrungen einer ehemaligen "Macumbeira"
 - 3.6.1 Beobachtungen - Vermutungen - Fragen: Hilfen zum Verständnis
 - 3.7 Zusammenfassung und Reflexion

1. Die Aufgabe

Das Erscheinen und Anwachsen von neuen religiösen Bewegungen in Europa, Asien, Afrika und Lateinamerika ist für die alten und jungen Kirchen in diesen Ländern eine gewaltige Herausforderung. Die Kirchen hatten sich in der Vergangenheit in ihrer Evangelisationsarbeit darauf beschränkt, den Menschen aus seinen religiösen Bindungen herauszurufen und ihn in eine neue Glaubens- und Lebensgemeinschaft hineinzusetzen. Viele Menschen waren dem Ruf des Evangeliums gefolgt und hatten das religiöse und soziale Beziehungssystem, in das sie hineingeboren waren, verlassen. Welche Folgen hatte dieser Wechsel für ihr Leben, für das Leben vieler Gemeinden und für die Gesamtkirche? War die Kraft des neuen geistlichen Lebens so groß, daß sie für die Gegenwart und für die kommenden Generationen das Leben der Menschen ganzheitlich mitbestimmte? Oder gab es im Leben der Kirchen ein Schwachwerden im Glauben und ein daraus resultierendes einseitiges Fehlverhalten, welches viele Menschen ihrer eigentlichen christlichen Tradition gegenüber entfremdet hat?

Die gegenwärtigen Entwicklungen im Leben der Kirchen lassen Tendenzen erkennen, die zu ernster Besorgnis Anlaß geben. Gerade Lateinamerika mit seinen christlichen Traditionen erfährt eine deutliche Rückbesinnung auf eigene kulturelle und religiöse Überlieferung. Viele Menschen wenden sich anderen Religionen zu; oder sie bleiben zwar in ihrer Kirche, aber praktizieren die anderen Formen von Religiosität je nach Gutdünken. Die Loslösung der Menschen aus den ihnen bekannten christlichen Lebensstrukturen hat Ursachen. Es muß gefragt werden: Welches sind die Faktoren, die eine religiöse Grenzüberschreitung verursachen, beschleunigen oder gar zum Vollzug kommen lassen?

Im Falle Brasiliens sind diese Fragen von besonderer Aktualität, denn für die Kirchen in diesem Land wird die religiöse Grenzüberschreitung ein zusehends bedrängendes Problem. Gerade in diesem Land, in welchen seit Entdeckerzeiten christliche Traditionen gelehrt und gelebt werden, ist das Auftauchen von Neureligionen zu einer Anfrage an den christlichen Glauben geworden. Die Ausbreitung einer Neureligion in Brasilien ist Anlaß genug, sich mit

diesem religiösen Phänomen auseinanderzusetzen. So fordert das beständige Wachstum der afrobrasilianischen (afb) Kulte, die sich immer mehr als Neureligion konsolidieren, zur Reflexion und Stellungnahme der Kirchen heraus. Weil die brasilianische Bevölkerung sich immer mehr diesen Kulturen zuwendet, sind die Kirchen gezwungen, ihre eigene Lebensform zu überprüfen und sich über ihr Verhalten innerhalb der brasilianischen Gesellschaft Rechenschaft zu geben.

Diese Herausforderung betrifft nicht nur die römisch-katholische Kirche als die traditionsreichste der Kirchen in Brasilien. Sie gilt für alle Kirchen, die in Brasilien das Evangelium von Jesus Christus in der Einsicht der Reformation verkündigen und in der Kraft dieses Evangeliums Gemeinde bauen. Für die beiden evangelisch-lutherischen Kirchen in Brasilien (EKLB und IELB) bedeutet das, sich auf die Begegnung mit dieser Neureligion in Theorie und Praxis vorzubereiten. Diesem Ziel dient das Studium dieser Neureligion im Bereich der Missionswissenschaft. In Anlehnung an das Erbe und die Erfahrungen der deutschen evangelischen Missionswissenschaft spricht G. Rosenkranz von der "Unentbehrlichkeit der Missionswissenschaft nicht nur für die Mission, sondern auch für die Theologie"¹ ihrer Kirchen und von der "Notwendigkeit evangelisch-theologischen Studiums der Fremdreigionen um der Mission willen".² Für die Evangelisationsarbeit sowie für die Gestaltung und Planung des Gemeindeaufbaus haben solche Forschungen grundlegende Bedeutung.

Als theologische Disziplin hat die Missionswissenschaft ihre wissenschaftstheoretische Grundlegung. Sie erwächst aus dem Gesamtbereich der evangelischen Theologie und findet ihren Ausdruck in einer ihrem Anliegen und der Sache entsprechenden Behandlung und Beurteilung der vorgefundenen Neureligion. Die Missionswissenschaft bedient sich dabei in ihrer Fragestellung und Forschungsarbeit der historisch-kritischen Methode, die "... - Kennzeichen alles wissenschaftlichen Wahrheitssuchens - der evangelischen Theologie von ihrem reformatorischen Ursprung her und ihrem protestantischen Wesen nach gewiesen ist. Insofern ist sie empirische Wissenschaft und als solche allen anderen Forschungszweigen, nicht nur der Theologie, sondern der universitas literarum verbunden".³

Als Kriterium ihres eigenen Forschens und Fragens dient der Missionswissenschaft das Evangelium. Von der Christusbotschaft her und auf sie hin geht das Bemühen um Erkenntnis. Von diesem zentralen Standort aus wird sich dem evangelischen Theologen "... je länger je mehr die Erkenntnis aufdrängen, daß alle Religionen Versuche des Menschen sind, sich des Ewigen zu bemächtigen, um der Vergänglichkeit zu entrinnen, Versuche, selber über seine Stellung zu einem Ewigen zu entscheiden. Das wird dem geschärften Blick dort am deutlichsten aufgehen, wo der Mensch in der Erkenntnis seiner Ohnmacht schließlich Instanzen einschaltet, von deren Gnade er erbittet, was seiner Kraft versagt bleibt".⁴ Diese Position gegenüber den Religionen erlaubt es ihm nicht, einer in der röm.-katholischen Kirchen hervorgetretenen Beurteilung der Religionen zuzustimmen. Eine besondere nachkonziliare theologische Schule, vertreten durch Rahner, Küng, Schlette u.a. überschreitet u.E. die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit gegenüber der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes, wenn sie einen kosmischen Christus in den Religionen am Werk sieht und damit das "Extra ecclesiam nulla salus" in Frage stellt. Auch wenn diese Position die christliche Sicht der Religionen neu zu bestimmen versucht, kann ihr nicht zugestimmt werden. Die Argumentation, eine solche Erkenntnis sei als "... ein Paradox und Myterium, das nur n a c h dem Sprung des Glaubens ergriffen werden kann"⁵ zu bezeichnen, bleibt dennoch ein Angriff auf die Alleinwirksamkeit Gottes in seiner Offenbarungsmächtigkeit. Diese theologische Position schwächt die Verkündigung des Evangeliums, denn sie vermag die Religiosität des Menschen nicht mehr voll und ganz in Frage zu stellen. Sie wird dem Anspruch des Evangeliums nicht gerecht und behindert den Ruf zur Umkehr.

Die Aufgabe der Missionswissenschaft besteht darin, die zu untersuchende Religion in allen ihren Dimensionen zu verstehen und die gelehrten und gelebten Glaubensinhalte aus dem Lebenskontext heraus zu erklären. Ihr besonderes Interesse gilt dem Metazentrum der zu erforschenden Religion, d.h. sie versucht, die vorhandenen Dokumente, Urkunden, Riten, den Kult in seiner Gesamtheit genau zu verstehen, und ihre bewußten und unbewußten Aussagen nach den genannten Kriterien zu interpretieren. Die Missionswissenschaft

verfolgt dieses Anliegen in dem Bemühen, den diese Religion praktizierenden Menschen besser zu verstehen. Darum erforscht sie seinen kulturellen, sozialen und religiösen Lebenskontext, um mit den gewonnenen Erkenntnissen einer den vorgefundenen Verhältnissen entsprechenden Missions- und Evangelisationsarbeit zu dienen. Ihr besonderes Bemühen gilt der Art und Weise der Verkündigung des Evangeliums in einer Umwelt, die von gewachsenen kulturellen und religiösen Überzeugungen geprägt ist. Sie tut dies in der Freiheit, die auch die Zeugen des Neuen Testaments in Anspruch genommen haben. Diese haben in kritischer Weise die volkseigenen religiösen und kulturellen Vorstellungen für ihr Verkündigungsanliegen benutzt, indem sie dieselben durch inhaltliche Umwertung und Neufüllung der Begriffe zu Deutungs- und Gestaltungselementen der Christuswirklichkeit gemacht haben.

Die Missionswissenschaft überschreitet bewußt die Grenzen empirischer und wissenschaftlicher Forschung. Sie begnügt sich nicht mit einer objektiven Darstellung der Religion, wie es die Religionswissenschaft in ihrem möglichst neutralen Verhalten der Religion gegenüber vorsieht. Die Missionswissenschaft hinterfragt die religiösen Systeme und Lebensmodelle, weil es ihr nicht nur um die Feststellung religiöser Fakten geht, sondern weil sie sich beauftragt sieht, sich mit dem Glauben und der Lebensphilosophie der Menschen innerhalb des von ihm praktizierten Religionssystems zu beschäftigen. Es geht hier um eine reale und existentielle Auseinandersetzung, um ein Ringen mit dem Menschen, dem das Evangelium gebracht werden soll. Sie wird sich deshalb bemühen, der subjektiven Sphäre des Menschen gerecht zu werden, sich geradezu in sie einzufühlen, indem sie fragt: Wie kann dieser Mensch, diese Gruppe oder dieses Volk mit dem Evangelium erreicht werden? Wie soll die Botschaft von Christus ausgerichtet und angewendet werden, daß sie den Menschen innerhalb seiner gewohnten religiösen Lebensform anzusprechen und ihn innerlich zu treffen vermag?

In ihrem Anliegen, den Menschen ganzheitlich zu sehen, wird die Missionswissenschaft die Forschungsergebnisse anderer, um ein Verstehen des Menschen bemühter wissenschaftlicher Disziplinen aufnehmen. Die Einsicht in die Forschungsergebnisse von Anthropologen, Völkerkundlern, Psychologen und Religionswissenschaftlern bekommt

für die Missionswissenschaft grundlegende Bedeutung. In ihren Ausführungen wird immer wieder die Forderung laut, in den religiösen Praktiken der Menschen mehr zu sehen als nur die Erscheinungsweise und Gestalt gelebter Religiosität. Repräsentativ für diesen wissenschaftlichen Gedankenaustausch steht das Wort der brasilianischen Anthropologin Ivonne Maggie Alves Velho, die das Anliegen des amerikanischen Anthropologen Victor Turner aufnimmt und sagt: "... die Gläubigkeit und religiöse Praxis ist mehr als nur grotesker Reflex oder Ausdrucksform ökonomischer, politischer und sozialer Beziehungen. Vielmehr muß sie als entscheidendes Indiz für das Verstehen der Gedanken und Gefühle der Personen innerhalb jener Beziehungen und innerhalb der Atmosphäre in Natur und Gesellschaft in der sie wirken, verstanden werden".⁶

Das Studium der Fremdreigion erfordert vom Missionstheologen, sich in die Lage derer zu versetzen, die innerhalb dieser Religion leben. Es ist seine Aufgabe, sich der Spannungen bewußt zu sein, die aus der Gegensätzlichkeit der Ansprüche menschlicher Religiosität und dem Anspruch der göttlichen Offenbarung entstehen kann. Er selbst bleibt dabei an den hermeneutischen Zirkel gebunden, innerhalb dessen sich eine theologische Beschäftigung mit den Religionen vollzieht. "Der Theologe kann und soll nicht davon absehen, daß er selber als Christ in seiner Religion 'zu Hause' ist. Solches 'Vorverständnis' ist keineswegs als Befangenheit oder gar als vorurteilsvolle Haltung zu werten, die dem Verständnis anderer Religionen im Wege steht. Vielmehr muß es voll berücksichtigt und für den Verstehensvorgang selber fruchtbar gemacht werden. ... Der Theologe behandelt darum die Vielfalt fremdreligiöser Phänomene und ihrer Geschichte nicht im Sinne einer innerlich distanzierten und darum vermeintlich 'objektiveren' Betrachtungsweise etwa nach Art einer naturwissenschaftlichen Sammlungs- und Vergleichstätigkeit. ... Erst dadurch, daß er selber als Glaubender 'Religion hat', vermag er den Bedingungen, denen Menschen in anderen Religionen unterliegen, voll gerecht zu werden Wesentlich für das Nachempfinden und für das verstehende Begreifen bleibt vielmehr, daß der Betreffende selber Praxis und Erfahrung in diesem Vorgang hat. In solcher 'Kongenialität' liegt letztlich der Schlüssel zu einem sachgemäßen und ganzheitlichen Verstehen und Unterscheiden."⁷

2. Einführung

In den afrobrasilianischen Kulturen haben sich die unterschiedlichsten ethnischen und religiösen Elemente von extrem verschiedener Herkunft miteinander vermischt. Die Anfänge dieser Kulte sind in den religiösen Traditionen Afrikas und Europas begründet. Als neue Form von Religionsausübung haben sich diese Kulte in Brasilien im Verlauf von ca. 400 Jahren innerhalb der vom römischen Katholizismus geprägten Bevölkerung stetig ausgebreitet. In ihrem Anpassungsvermögen wurden diese Kulte zum Nährboden, auf dem sich eine neue Religion gebildet und konsolidiert hat.

Die Grundlage der afrobrasilianischen (afb) Kulte war von Anfang an die bereits synkretische religiös-magische Tradition aus West- und Zentralafrika. Später wurden auch aus Europa überlieferte magische Praktiken in den afb Kult aufgenommen. Zunächst beschränkte sich die Kultausübung auf die Sklavenbevölkerung in Brasilien. Seit Erlangung der Religionsfreiheit durchdringen die afb Kulte nach und nach alle Schichten der brasilianischen Bevölkerung. Diese religiöse Bewegung wird aber immer noch von den Unterschichten im Volk getragen. Die Unwissenheit dieser Menschen und zugleich ihre Aufnahmefähigkeit und Veranlagung zu einer Art mystischer Religionsausübung hat dazu beigetragen, daß im afb Kult als einem synkretischen Religionsgebilde nicht nur afrikanische, indianische und katholische Elemente, sondern in neuerer Zeit auch spiritistische und esoterische Lehren wirksam geworden sind.

Die afb Kulte haben sich in Brasilien regional unterschiedlich entwickelt. Die verschiedenen religiösen Überzeugungen kommen auch in den unterschiedlichen Namen dieser Kulte zum Ausdruck. An ihnen kann man ablesen, welche Tradition jeweils den Vorrang gehabt haben. Die verschiedenen Kultnamen wie "Pajelança", "Catimbó", "Candomblé", "Macumba" und "Umbanda" entstammen der früher im Kult gebrauchten afrikanischen oder indianischen Sprache. Bereits in der Namensgebung wird der Sinn der Kultausübung erkennbar: Der Brasilianer hat in diesen Kulturen sein Heil in umfassendem Sinn gesucht. Es ging ihm in diesem Kulten um die Ganzheit seiner Lebenserfahrung und um eine ganzheitliche Form psychosomatischer Lebensbewältigung. Die afb Kulte

entsprachen und entsprechen noch heute seiner Mentalität. Sie sind Hinweis auf die von Millionen Brasilianern täglich erlebte Unheils-erfahrung. In ihnen wird religiöse Gegenwehr und ein hoffnungsvolles Sichanklammern an diese einzige religiöse Chance erkennbar, die ein Entrinnen aus der Hoffnungslosigkeit d.h. Heillosigkeit ihres Daseins zu eröffnen scheint.

Die afb Kulte sind bereits Volksreligion. Innerhalb dieser religiösen Bewegung versucht der einfache Mensch auf dem magischen Wege ihm entgegenstehende wirtschaftliche und soziale Barrieren im Volk zu überwinden. Darüber hinaus dient dieser Kult der Befriedigung psycho-somatischer Bedürfnisse für den Menschen, der sein Leben in den sozialen Verhältnissen des Landes in eine innere und äußere Vakuumsituation gedrängt sieht und deshalb nach dem rechten Gleichgewicht seiner als mangelhaft empfundenen und ungerecht erfahrenen Lebenssituation sucht. Der afb Kult hat religiöse und sozialpsychologische Brückenfunktion. Als eigenständiger religiöser Weg und in eigener religiöser Gestaltung dient er dem Menschen als Mittel der Kommunikation mit den im Kult angerufenen Mächten und den mit ihm zugleich kultische Gemeinschaft erfahrenden Menschen. In zunehmendem Maße verdrängt er die Institution Kirche im Land und bietet sich an als völlig neue den ganzen Menschen umfassende religiöse Wirklichkeit.

Der afb Kult hat über Jahrhunderte hinweg eine religiöse Ersatzfunktion in einem Volk wahrgenommen, welches ausgebeutet wurde. Der soziale Status des Bürgers in ihm ist bis heute prekär geblieben. Auch innerhalb der offiziellen kirchlichen Institution wurde der afb Kult zum Ersatz für den Menschen, von dem man zwar die Erfüllung seiner religiösen Pflichten verlangte, aber kein gemeinschaftliches Leben in der christlichen Bruderschaft geboten hat. So wurde der afb Kult zu dem entscheidenden religiösen Faktor im Leben der Menschen, die dringend Hilfe benötigten. Als den Alltag durchdringende religiöse Grundkomponente wurde er für viele Menschen zum Zufluchtsort, in welchem er religiöse Zuwendung und Geborgenheit empfunden hat. Die afb Kultlehren durchdringen das gesamte Leben des Menschen. Als religiöse Selbsthilfegruppe wurde er zum Auffangbecken für sozial beziehungslose Menschen. Der afb Kult wächst in Parallelität zur Industrialisierung und Verstädterung im Land. Innerhalb der industriellen Ballungszonen der

brasilianischen Bevölkerung ergänzt dieser Kult auf dem Wege der religiösen Erfahrung, was dem einzelnen im Industrieproletariat an Schutz und Fürsorge mangelt.

Der afb Kult muß seinem gegenwärtigen Stand nach immer noch religions- und missionswissenschaftlich in den Bereich der magischen Religiosität eingeordnet werden. Diese Einordnung ist deshalb so schwierig zu bestimmen, weil in ihm zu unterschiedliche religiöse Ideologien wirksam geworden sind. Als religiöser Synkretismus ist dieser Kult das lebendige Zeugnis für die Verselbständigung und eigene Entfaltung religiöser Gedanken und religiösen Verhaltens. Dieser Kult, obwohl er immer als Gruppenerscheinung hervortritt, fördert den religiösen Individualismus und Egoismus. Das Band, welches Kultführer und Kultteilnehmer zusammenhält, sind die persönlichen Interessen, die sie mittels der Kultausübung verfolgen. Die magische Vorstellungswelt und die magische Kultpraxis liegen ihrem religiösen Handeln und Verhalten zugrunde. Das Kultsystem dreht sich in seiner Struktur immer um den religiösen Führer. Die zugleich geschlossene und offene Kultgemeinde erkennt in ihrem religiösen Führer als dem Mittler und Repräsentanten der im Kult angerufenen Gottheiten die Person, die über das Wohl und Wehe der Kultgemeinde und des eigenen Lebens entscheiden kann. Als religiöser Mittelsmann vermittelt der Kultvater innerhalb und außerhalb des Kultgeschehens zwischen den Interessen seiner Kulth Klientel und den von ihm vertretenen Gottheiten. Die Forderungen der Kultgottheiten entsprechen deshalb oft stark menschlichen Bedürfnissen und Interessen. Der Kultvater und der Kultteilnehmer sind ständig aufeinander angewiesen. Keiner kann ohne den anderen leben. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Personen besteht darin, daß der Kultbesucher sich dem Kultvater gegenüber öffnen und anvertrauen muß, während es dem Kultvater vorbehalten bleibt, auf die vorgetragenen Anliegen einzugehen. Meistens beruft sich der Kultvater auf die Wahrung der Kultgeheimnisse und hüllt sich in Schweigen. Er ist dem Kultbesucher gegenüber immer in der vorteilhafteren Lage. Sein Schweigen dient der Erhaltung seiner magischen Macht. Die private Sphäre des afb Kultes fördert das Vertrauen und stabilisiert persönliche Beziehungen innerhalb einer kleinen überschaubaren Gruppe. Der Kultvater im afb Kult ist der unumstrittene Herrscher innerhalb der von ihm begründeten und geleiteten Kultgemeinde.

Über die Existenz der afb Kulte in Brasilien ist viel geschrieben worden. Doch über den Einfluß auf das Volk und die Wirkungen dieses Kultes auf den einfachen Menschen ist bisher wenig bekannt geworden. Das Kennenlernen dieser besonderen Wirkungen des afb Kultes auf den Menschen gehört zur Erstellung eines Gesamtbildes über den afb Kult. Wer es versäumt, diese Aspekte zur Geltung zu bringen, trägt u.E. dazu bei, daß dieser religiöse Kult in einem ganz anderen Licht erscheint, als er es in Wirklichkeit verdient. Unter Wahrung möglicher Objektivität müssen auch die Schattenseiten des afb Kultes in Brasilien zur Sprache kommen.

In manchen methodischen Überlegungen wird Empathie, das einführende Verstehen, gefordert. Eine theologische Behandlung muß über diese methodische Forderung hinausgehen. Der Theologe kann nicht wie der Soziologe oder Psychologe die Gottesfrage methodisch ausklammern; es ist ihm wichtig, wie Menschen Gott suchen und wie sie auf Gottes Wort antworten. Das erkenntnisleitende Interesse des Theologen ist zuletzt praktischer Natur. Er möchte mit seinen Einsichten dazu beitragen, daß der Dienst der Kirche besser, nämlich einsichtiger getan wird; daß den Menschen geholfen wird, weil "Gott will, daß allen Menschen geholfen wird". Er ist also nicht an Einsichten um der reinen Erkenntnis willen interessiert die die Lage nicht verändern können oder sollen. Und er wird das Selbstverständnis der Betroffenen nicht wegdeuten, sondern auch dort ernstnehmen, wo es von Täuschung bedroht ist.

Der afb Kult ist von Vertretern der unterschiedlichsten Forschungsrichtungen untersucht und interpretiert worden. Nicht alle Untersuchungen konnten eingesehen werden, doch wurde ein historischer und sozio-kultureller Überblick anhand ausgewählter Autoren möglich. Die Geschichte der Erforschung der afb Kulte beginnt in Brasilien exakt mit dem Jahre 1900. Ein Arzt, Nina Rodrigues⁸, war es, der sich in seinem Buch "O animismo fetichista dos Negros da Bahia" (veröffentlicht im Jahre 1900) um eine exakte geschichtliche Erforschung und Einordnung der afb Kulte bemüht hat. Der Anlaß seiner Untersuchungen war die erhöhte Kriminalität in Bahia, die er unter dem Vorzeichen der medizinischen Pathologie studierte und darüber auf die Probleme der mangelnden Akkulturation der Bevölkerung in das nationale Sozialgefüge aufmerksam gemacht wurde. Ihm folgte Arthur

Ramos (1903-1949), auch ein Arzt, der sein ganzes Leben dem Studium der afb Kulte gewidmet hat. Seine Publikationen sind für eine genaue Kenntnis der afb Kulte unerlässlich. Sein wichtigstes Buch "O Negro brasileiro" wurde 1935 publiziert. Die Interpretation der afb Kulte durch Artur Ramos stützt sich auf die französische Schule der Soziologie (Durkheim und Lévy-Bruhl) und seine psychoanalytischen Aussagen benutzen die Forschungsergebnisse der Psychologen Freud und Jung.⁹

Wichtige Arbeiten zum Thema erschienen von Carvalho, Rodrigues de (1937), Luís da Câmara Cascudo (1937, 1962). Gonçalves Fernandes (1938), Edison Carneiro (1940, 1937, 1961), Ruth Landes (amerik. Autorin 1940), Pierson, D. (Amerikaner - 1951), Carlos Ott (1955), Waldemar Valente (1955), Anatol Rosenfeld (1955), Jahnheinz Jahn (1958), Richard W. Brackmann (1959, 1961), José Ribeiro (Brasilianischer Kultvater 1961), Gilberto Freyre (1965, 1977), Boaventura Kloppeburg (1961), Alceu Maynard Araújo (1964), Pedro McGregor (Engländer - 1966), Paulo Carvalho-Neto (1968), Pierre Verger (1966, 1968), Erich Fülling (1968), Rolf Italiaander (1969), Lindolfo Weingärtner (1969), Manfred Wöhlke (1969), Roger Bastide (1969, 1973, 1978), Martin Gerbert (1970), Hans Albert Steger (1970), Jürgen Gräbener (1971) Hg., Yvonne Maggie Alves Velho (1975), Ernst Benz (1976), Paul Williams (1979), Ulrich Fischer (1970, 1973), Ernst Dammann (1972), Horst Figge (1972, 1973, 1974), Rainer Flasche (1968, 1973, 1976), "Macumba" (1976), Wilfried Weber (1976), Lanczkowski, Günter (1978), Angela Dulle (1979), Ernesto M. la Porta (1979), Hubert Fichte (1980) und Ute Craemer (1982).

Mit einigen Ausnahmen versuchen die meisten Autoren das Phänomen der afb Kulte aus der Sicht ihrer soziologischen oder psychiatrischen Schule heraus zu erklären. Die meisten Deutungen sind durch ihre möglichst wertneutrale historische und phänomenologische Darstellung charakterisiert. In ihnen wird u. E. zu wenig von der real erlebten oder erlittenen sozialen Wirklichkeit innerhalb der brasilianischen Gesellschaft erkennbar. Die Sehnsucht nach gelebter religiöser Erfahrung wird nur der begreifen, der bereit ist, den brasilianischen Menschen in seiner religiösen Verwurzelung zu verstehen. Jeder, der die afb Religiosität wirklich begreifen möchte, sollte darum bemüht sein, in gelebter Solidarität die Licht- und Schattenseiten des brasilianischen Alltags kennenzulernen und die von Millionen Menschen real erfahrenen Nöte zu teilen und mitzufühlen.

Die folgende Arbeit versucht hinter das Geheimnis der Ausbreitung der afb Kulte zu kommen. Der Weg, der verfolgt wird, ist ein vertieftes Kennenlernen der historischen, religiösen und sozialen Faktoren, die zur Entstehung und zum Wachstum dieser Kulte beigetragen haben. Der Autor dieser Dissertation ist sich auch seines Abstandes gegenüber der afb Kultwelt bewußt. Obwohl er selbst 10 Jahre im Umfeld der afb Kulte evangelistisch tätig war, war ihm die Lebens- und Gefühlswelt dieser Kulte zunächst sehr fremd. Doch bei der Erfassung wissenschaftlicher Kategorien darf nicht stehengeblieben werden. Die Grundüberzeugungen der afb Religiosität sind im brasilianischen Volk bereits so stark verbreitet, daß ihre genaue Kenntnis notwendig geworden ist. Es stellt sich die Frage, warum so viele Brasilianer ihre angestammten religiösen Institutionen verlassen und den afb Kult aufsuchen.

Die vorliegende Arbeit erhebt nicht den Anspruch, eine vollständige Analyse der Faktoren darzustellen, die zum Wachstum der afb Kulte in Brasilien beitragen. Sie versucht jedoch aus der Entwicklung der Geschichte des Landes und aus der Entwicklung der sozialen Strukturierung die Faktoren hervorzuheben, die für die Entstehung und Ausbreitung der afb Kulte der mittelbare oder unmittelbare Anlaß gewesen sind. Diese Arbeit versucht keine brasilianische Anthropologie zu erstellen. Trotzdem sucht sie ein ganzheitliches Verstehen des brasilianischen Menschen aus der Unterschicht und Oberschicht. Nur wer den ganzen Menschen, auch in seiner Verirrung, ernst nimmt, ist bereit mit ihm zu fühlen und ihn als Bruder zu akzeptieren. Diese Arbeit soll dazu beitragen, die sozialen Unterschiede in der Bevölkerung Brasiliens zu erkennen und gleichzeitig abzutragen. Sie versucht einen Weg zu finden zu dem Menschen, der in seiner Verlassenheit leidet. Es ist der Mensch der grausamen Vorstädte, der favelas. Der Mensch in seiner Krankheit und Unwissenheit. Der Arbeitslose oder der, der nur einen Hungerlohn verdient. Der Analphabet, der Verstoßene, der keinen Arzt aufsuchen kann, weil ihm die Mittel dazu fehlen. Der Mensch, der Orientierung und Medizin für seine vielerlei körperlichen und seelischen Leiden benötigt. Es ist der Mensch, der gleichsam automatisch im afb Kult seine Zuflucht sucht, weil dort ein heiliger Vater oder eine heilige Mutter ihm Hausmittel verabreichen oder ihn mit magischen Sprüchen zu heilen versuchen. Der Mensch, der seinen ganzen Glauben an ein magisches Amulett hängt und sich von heiligen Waschungen, magischen Riten und seiner totalen

Bindung in den afb Kult hinein die Veränderung seiner Lebensverhältnisse verspricht. Als Kultteilnehmer kann er unter seinesgleichen Probleme und Sorgen aussprechen. Er erfährt, daß er mit Ruhe und Gelassenheit angehört wird und dann Trost mit nach Hause nimmt. Egal welcher Trost es auch ist, es ist Trost für seine leidende Seele, und einen anderen Trost wird er nicht finden. Ein solcher Mensch fühlt sich in seinem Lebensniveau verstanden, weil die Führer des afb Kultes eine Sprache sprechen, die er versteht. Er weiß sich angenommen, wird in seinem Sosein ernst genommen und man begegnet ihm auf seiner Ebene.

Wer diesen Menschen, dieses Volk in Brasilien verstehen will, benötigt eine lange Zeit des Hörens und Lernens. Die sprichwörtliche Freundlichkeit des Brasilianers befremdet nicht, aber sie behält es sich vor, wem das Vertrauen geschenkt wird. Die folgenden Kapitel sollen einen Einblick ermöglichen in die Probleme eines Landes und seiner Menschen. Es soll der Blick dafür geschärft werden, daß man nicht nur an den Erscheinungen der Oberfläche festhält und sich dadurch den Blick für die eigentliche Wirklichkeit in Brasilien verstellen läßt. Wer die brasilianische Wirklichkeit kennenlernen will, muß ihr mit offenen Augen und mit offenem Herzen begegnen.

3. Die Begegnung mit afro-brasilianischer Mentalität und Religiosität

Wer sich mit den religiösen Phänomenen Brasiliens auseinandersetzen will, muß die Erfahrungen des eigenen Kulturraumes hinter sich lassen. Er muß sich von seinen Vorstellungen lösen und bereit sein, sich auf eine ganz andere Ebene der Erfahrung zur Religion begeben. Ein erster Schritt auf dem Wege der Erforschung einer fremden Religion ist die Orientierung über den geschichtlichen, kulturellen und sozialen Kontext. In einem zweiten Schritt wendet man sich der konkreten Religionsform zu und in einem dritten fragt man nach der Wirkung dieser Religion im Volk. Auch der Verfasser hält sich an dieses Prinzip, versucht aber zunächst doch einen anderen Weg zu beschreiten. Es ist der Weg einer unmittelbaren Begegnung mit der afb Lebenswirklichkeit. Auf dem hier beschriebenen Weg der Begegnung mit afro-brasilianischer Mentalität und Religiosität steht der Beobachter zunächst in der Position des Außen-seiters. Er teilt diese Position mit vielen Menschen in Brasilien, denen die Welt der afb Religiosität noch immer unbekannt ist. Die mannigfachen Hinweise dieser neuen Religion erwecken aber Neugier und Interesse. Um die afb Religiosität recht begreifen zu können, muß man erst das Fragen lernen. Und das ist der Sinn der nun folgenden schrittweisen Begegnung mit einer fremden Lebenswelt und der in ihr noch fremder erscheinenden afb Kulte.

3.1 Die Wirklichkeit Brasiliens

Brasilien ist nur eines der Länder in Südamerika, in welchem sich die afrikanischen Kulte in neuer Gestalt schnell ausbreiten. Die afro-brasilianischen (afb) Kulte sind von ihrer Lebenswelt her zu begreifen und zu beurteilen. Von dieser Lebenswelt her sollte man zunächst wissen, daß sie von starken Gegensätzen geprägt ist. Die räumlichen Entfernungen im Land belaufen sich auf Tausende von Kilometern. Das bedeutet, daß sich die Menschen in den verschiedenen Regionen des Landes unterschiedlich entwickelt haben. Weltanschauungen werden geltend gemacht, die Jahrhunderte voneinander getrennt sind. Die Gründe dafür liegen in den großen Unterschieden des Lebens auf dem Land oder in der Stadt. In den entlegenen Gebieten des Innenlandes stößt man heute noch auf ndernorts längst der Vergangenheit zugehörnde Verhaltensweisen. Die ultramodernen Hauptstädte mit ihrer Betriebsamkeit

mit den industriellen und verwaltungstechnischen Neuheiten und mit dem Phänomen der sozialen Bindungslosigkeit haben die festgefügte Welt alter brasilianischer Tradition längst hinter sich gelassen. Der Landmensch, der in die Stadt zieht, kommt aus einem ganz anderen Sozialgefüge, in welchem andere Maßstäbe geherrscht haben.

Die Armut auf dem Lande veranlaßt ihn, in der Stadt seine Zuflucht zu suchen. Die Armut eines Stadtlebens in der unförmigen Masse erweckt die Sehnsucht einer Rückkehr auf das Land. Die Unverträglichkeit einer solchen Umbruchsituation hat Auswirkungen.

Die Gegensätzlichkeit zweier Lebenswelten wird im Stadtbild sichtbar. Häufig sind diese Gegensätze auch räumlich nicht weit voneinander entfernt. Das Überentwickelte zeigt sich im Triumph der Technik mit allen Konsequenzen und das Unterentwickelte begegnet auf Schritt und Tritt im Leben von Menschen, denen die Ungewißtheit des nächsten Tages vom Gesicht abgelesen werden kann.

Die Spannungen eines Lebens in zwei vollständig voneinander getrennten Welten werden von Millionen Brasilianern tief empfunden. Täglich müssen sie sich in einer Arbeitswelt bewegen, die von der Technik und Wissenschaft beherrscht wird und in der das Geld oft keine Rolle zu spielen scheint. Ihr Privatleben, mit allen Sorgen und Nöten, steht zu diesen Erfahrungen im totalen Widerspruch. Es ist ein Leben, in welchem man täglich die Grenzen seiner Existenz erlebt. So wird das Dasein zu einer Lebensform der nur stark eingeschränkten Möglichkeit persönlicher Entfaltung und dadurch wird dieses Leben zu einem Gefängnis, aus dem es oft kein Entrinnen mehr gibt.

Das Nebeneinander des städtischen industrialisierten und komfortablen Brasilien und das archaische, primitive und kranke Brasilien verwirrt den außenstehenden Beobachter. Kann man das alles miteinander vereinen? Das dynamisch progressive und das traditionelle apathische Brasilien? Das Brasilien mit der kleinen reichen Oberschicht und das Brasilien mit der Masse der sozial unterprivilegierten Unterschicht?

Der Ausländer begeht leicht den Fehler, die brasilianischen Zustände durch eine unbrasilianische Brille zu sehen und zu begutachten. Seine

Möglichkeit, die brasilianischen Verhältnisse mit anderen Ländern zu vergleichen, ist dem normalen Brasilianer nicht gegeben. Es ist deshalb wichtig, sich um ein Verstehen der brasilianischen Probleme 'von innen heraus', d.h. von der Sicht und Lage des normalen Bürgers her, zu bemühen. Wie sieht der einfache Brasilianer die Verhältnisse im Land? Und wie beurteilt er sie?¹⁰

Die Verhältnisse in Brasilien werden sich so schnell nicht ändern. Sie werden am wenigsten von den 'Unternrivilegierten' verändert werden können. Die brasilianische Wirklichkeit zu sehen bedeutet erst einmal Reichtum und Armut, Entwicklung und Rückständigkeit, das Wesen der modernen Weltstadt und das primitive Hinterland, die Luxuswohnung und die armselige Behausung nebeneinander stehen zu lassen. Jede Einseitigkeit bei der Beurteilung dieses realen Bildes verzerrt die Perspektive. Wer z.B. nur auf die industrielle Entwicklung des Landes bedacht ist, vergißt zu leicht, daß er damit das Problem der Unterentwicklung der breiten Volksmasse noch nicht gelöst hat. Und wer nur die Not sieht, erkennt die Fortschritte, die sich in Brasilien auf allen Gebieten kultureller und sozialer Natur feststellen lassen. Ebenso steht es mit dem religiösen Verhalten im Volk. Aus welchen Gründen haben neue Religionen in Brasilien verstärkten Zulauf? Welche Hoffnungen und Sehnsüchte verbinden sich mit der neuen Religionsform? Aus welchen Gründen heraus wird die traditionell überkommene Religion über Bord geworfen?

Für eine möglichst getreue Erforschung der Religiosität eines Volkes müssen möglichst viele Informationsmöglichkeiten gesucht und ihre Aussagen verantwortlich verarbeitet werden. Gerade in der Situation eines religiösen Umbruches wird die Erforschung einer Religion schwierig. Unerläßlich ist es, die Meinung der gläubigen Teilnehmer kennen zu lernen. Es gibt allerdings nur einen Weg, um an die Informationen der religiösen Lebenswirklichkeit heranzukommen. Das ist der Weg der persönlichen Begegnung oder Teilnahme, der Befragung und der stetigen Kontrolle der erworbenen Einsichten. Gerade bei einem so vielschichtigen Problem wie dem afb Kult ist es besonders schwer, an die Grundinformationen heranzukommen. Deshalb muß der Weg der kleinen Schritte und der langsamen Annäherung begangen werden. Das langsame Herantasten an eine sorgfältig verborgene Wirklichkeit - die Kultrealität bleibt dem Außenstehenden teilweise verschlossen - dient dem Versuch, die Faktoren zu fingen, die die Religion geprägt haben und sie lebendig erhalten. Durch die Begegnung mit afb geprägter

Mentalität und Religiosität ist man genötigt, sich auf unbekannte Werte einzustellen. Will man sich real auf die afb Religiosität einstellen lassen, tut man gut daran, mitzufühlen und mitzuerleben, was der Religionsanhänger empfindet und gleichsam in seiner Begleitung die Licht- und Schattenseiten seiner Religion zu erleben. Die folgenden ausgewählten Bilder sollen einen ersten Eindruck über das Verwurzelte sein und die Tiefgründigkeit der afb Religiosität im Leben der Brasilianer vermitteln. Diese Bilder führen den Beobachter in eine starke Spannung, denn die auftretenden Widersprüche und gegensätzlichen Verhaltensweisen im afb Kult sind auffallend und wirken befremdend.

3.2 Der Karneval: Eine alte afrikanische Tradition im neuen Gewand

Brasilien - Rio den Janeiro - Karneval. Ein festes geprägtes Bild. Der Karneval von Rio als Angebot für den internationalen Tourismus ist attraktiv und verspricht die Erfüllung verborgener Sehnsüchte. Der Betrachter aus der Ferne sucht das exotische Erlebnis. Doch wer sind die Menschen, die jedes Jahr in Rio, wie in allen großen Städten des Landes einmal die Hauptstraße hinunterziehen? Was denken und fühlen die Männer und Frauen, die Burschen und Mädchen, die eine Gruppe gebildet haben und nun ihr Können vorzeigen? Was empfinden Frauen und Mädchen, wenn sie in leichter Bekleidung ihren 'blocos' (Gruppen) voranstreten? In welchem emotionellen Stadium befinden sich die Musikanten, die den stampfenden Rhythmus der Karnevalsmusik anstimmen, begleitet von den unterschiedlichen Rhythmen der verschiedensten Schlaginstrumente, unter denen das dumpfe Dröhnen der Trommeln besonders hervordringt? Und dann die Gesänge. Die vielfach neuen Melodien, die von tausenden von Menschen gesungen werden. Alles ist Musik und Bewegung. Der Karneval hat etwas Befreiendes in sich. Es kommt einem fast so vor, als ob man dem gewaltigen eruptiven Ausbruch der Volksseele zuschaut. Eine Menschenmasse, die ihre aufgestauten Energien im Rhythmus orgiastisch und diszipliniert zugleich abreagiert.

Der afrikanische Charakter dieser musikalischen Darbietung ist unverkennbar. Die vielen "blocos de carnaval" (Das sind Karnevalsgruppen der verschiedensten Stadtteile, die untereinander wetteifern) lassen unschwer erkennen, daß die Hautfarbe der Teilnehmer überwiegend dunkelfarbig ist. In der Art der Musik kommt das Wesen des farbigen

Menschen zum Durchbruch. Er kann sich im Karneval voll und ganz einbringen. Auch ist der mitschwingende religiöse Charakter des Ganzen unverkennbar, denn der Tanz ist eine einzige Huldigung. Die schnellen Bewegungen und der totale Einsatz werden zu einem Bekenntnis, zu einem Akt der Selbstverwirklichung, der sich in diesem Moment offenbart.

Man hat behauptet, der Rio-Karneval sei wie ein plötzlich über die Menschen kommendes Naturereignis. Die afrikanischen Rhythmen reißen die Menschen in einen überschäumenden Strom der Gefühle. Die Glut, der Siedepunkt wird dann erreicht, wenn das stundenlang differenzierte Musik- und Tanzerleben die Gemüter so erregt hat, daß sie keine Hemmungen mehr kennen und sich dem rhythmischen Geschehen voll hingeben. Im Karneval von Rio kann man all das antreffen, was die Originalität und Kreativität des Brasilien. Menschen - hauptsächlich Neger und Mulatten zu schaffen vermag. Der Reichtum an Farben und Formen, der Appell an alle Sinnesorgane und die thematische Aussage der verschiedenen Karnevalsgruppen, die in Erscheinung und Darstellung an mythische Inhalte der Vergangenheit anknüpfen. Für kurze Zeit wird ein schöner Traum Wirklichkeit, bevor man wieder in die kalte Realität des Alltags zurückkehrt.

Der Hauptidee des Karneval von Rio gehen viele kleine Eruptionen in allen Stadtteilen voraus. Das Auftreten der 'blocs' im Karneval ist auf die Existenz von Karnevalsgesellschaften zurückzuführen, die vor Jahren meist in den kleineren Vororten als freie Zusammenschlüsse von Menschen in unmittelbarer Nachbarschaft aus den armseligen Baracken der Randzone gegründet wurden. Bereits vor Monaten haben sich Neger, Mulatten und Weiße in ihren Favelas auf den Karneval vorbereitet. Man hat viele Male gemeinsam trainiert und eine spezielle Choreographie entworfen. Das bedeutet, daß dem Hauptkarneval viele kleine Karnevalsveranstaltungen im engeren privaten Rahmen vorausgegangen sind. Erst dann, wenn alles übereinstimmt, die Batterie - das sind alle Musikanten - gleichsam harmonisiert, so daß sie zu einem einzigen Instrument geworden ist, wenn die neuen Lieder 'sitzen' und die Tänzer und Tänzerinnen jeden Schritt beherrschen, erst dann macht sich der 'bloco' auf, um am Hauptfest teilzunehmen.

Die verschiedenen Karnevalsgruppen sind das Herzstück des Karnevals von Rio. Sie sind das Modell für die verschiedenen Schulen des Samba (escola de samba) und damit die Hauptakteure des offiziellen Karnevals. Durch ihr Erscheinen werden die Zuschauer animiert, nun ebenfalls zu tanzen, in die Hände zu klatschen und Melodien mitzusingen.

In den Sambaschulen herrscht eine gewisse hierarchische Ordnung. Im Moment des öffentlichen Auftrittes erscheinen zunächst die Kinder an der Spitze der Gruppe und dann folgt die ältere Jugend; ihnen folgen die Musikanten und dann kommen die erwachsenen Tänzer. Jede Gruppe ist verschieden kostümiert. Alle können sich frei bewegen und in Musik und Spiel den angestrebten Freiraum beanspruchen. Jetzt können sich Kinder wie Erwachsene im spielerischen Wettkampf messen, indem sie einzelnen oder mit der Gruppe ihr Können unter Beweis stellen. Sie produzieren sich im häufig wechselnden Sambarhythmus in den schönsten Tanzevolutionen, Formen der Gymnastik und der Akrobatik miteinbezogen. Die Trommler sorgen für das Anhalten der Stimmung und Spannung im stundenlangen Verlauf des Karneval. Der gesamte Festumzug kann bis zu 24 Stunden dauern. Die aufpeitschenden Rhythmen sorgen für immer neues Erleben des Hineingerissenwerdens in die ekstatische Lebensäußerung der Menge. Die 'batucadas' (das sind die Trommelrhythmen) der Batterien erzeugen eine Stimmung, der sich niemand so recht zu entziehen vermag.¹¹

Die Erscheinungsform des Karneval in Rio erweckt Fragen. Wie konnte es kommen, daß das afrikanische Modell des Karneval die überlieferten europäischen Formen verdrängt hat? Welche Kräfte werden hier jedes Jahr lebendig? Was sollen die Rhythmen und Melodien bewirken? Ist hinter dieser Volksbewegung ein System erkennbar? Gibt es einen hintergründigen Geschehensverlauf im brasilianischen Karneval? Ist der brasilianische Karneval nur eine gesellschaftlich erlaubte Volksbewegung oder verbirgt sich hinter dieser sporadisch an der Oberfläche der Gesellschaft auftauchenden Emotion eine Wirklichkeit, die zu einer genaueren Erforschung herausfordert und den Beobachter zu tieferem Nachdenken veranlaßt?

3.3 Erste Beschreibung einer Kultsitzung des Candomblé

Für viele Touristen in Brasilien gehört es zum Programm, ein afb Kultzentrum aufsuchen. Was sie dort antreffen, ist aber nur eine für die Öffentlichkeit bestimmte Weise, den afb Kult zu feiern. Die unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfindenden Sitzungen haben den Sinn, den zum Kult gehörenden Gläubigen immer tiefer in die Geheimnisse des Kultlebens einzuweihen.

Der afb Kult des Candomblé wird hauptsächlich im Norden Brasiliens praktiziert. Irgendwo in einem der vielen Vororte der großen brasilianischen Städte wird man gegen Abend vom Besitzer eines terreiro (Kultstätte) freundlich empfangen und der bereits versammelten Kultgemeinde - im Norden sind

es meistens Neger und Mulatten und in Zentralbrasilien ist die Kultgemeinde mehr gemischt bis hin zu weißen Teilnehmern - vorgestellt. In vielen terreiros wird vor dem eigentlichen Kultgeschehen eine Art Meditation oder kurze Andacht gehalten. Vor dem mit Kerzen beleuchteten Altar kniet der 'Vater des Heiligen', der religiöse Führer der Kultgemeinde. Der Altar selbst ist variiert geschmückt. Er dient als Heimstätte und Sammelplatz der vielen Heiligenfiguren und der verschiedensten Kultgeräte. Die Männer und Frauen unterschiedlichen Alters sitzen vor dem Altar auf Stühlen oder, wie ihre Kinder, einfach auf dem Boden. Nach den Erklärungen und Weisungen des Kultvaters werden Gebete gesprochen oder unterschiedliche Gesänge angestimmt, an denen die gesamte Kultgemeinde teilnimmt.

Nach dieser Einleitung beginnen im eigentlichen Kultzentrum, 'Barracão' genannt, die Trommeln dumpf zu erklingen. Es ist ein harter und aufreizender Rhythmus, der alle Kultteilnehmer aufspringen läßt. Im Norden tanzt man auf gestampften Lehmbo den. Im Süden wird der Holzboden vorgezogen. Die schwermütig klingende Musik und der sich immer schneller vollziehende kultische Tanz geschehen zu Ehren der angerufenen Geistermächte. Im Verlauf des Kultes wird der Rhythmus in Akzent und Tempo häufig gewechselt. Der Rhythmus ist meistens den Gesängen angepaßt. Die Kunst der Trommler besteht darin, ein durchgängiges Gefüge schwierigster Takte entstehen zu lassen, welches die Zuhörer und Mitwirkenden emotionell erregt und vollkommen in Bann schlägt. Die Söhne und Töchter des Heiligen (das sind dem Kult geweihte Personen), dem Kultvater in allen Dingen untertan, beginnen sich immer schneller zu bewegen. Sie sind die eigentlichen Träger und Akteure des Kultes. Der geistliche Vater leistet sie innerhalb und außerhalb des Kultes.

Auf das Zeichen des Kultvaters setzen die Trommler voll ein und die 'Kinder des Heiligen' entfalten nun die verschiedenartigsten Tänze. Die 'Töchter des Heiligen' in ihren weiten bunten Bahiaröcken, tanzen barfuß im Sambaschritt und drehen sich links und rechts im Kreis herum. Ihre Körper sind vorgebeugt, die Oberarme liegen an, und die Unterarme schwingen seitwärts im Takt. Im Ausdrucksgeschehen ihres Tanzes und am Phythmus erkennt man, welcher Geistesmacht ihr Tanz gewidmet ist. In der Regel werden afrikanische Gottheiten in der Gestalt eines katholischen Heiligen verehrt. Darin kommt die innere und äußere Verschmelzung zweier verschiedener Glaubenstraditionen zum Ausdruck. Der afb Kult wird zum Hinweis dafür, daß die Kultgemeinde beides vereinen kann, das römisch-katholische und das afrikanische Glaubensgut.

Nachdem der Kultvater eine geringe Zeit mitgetanzt hat, setzen die Trommeln aus und ein Gehilfe des Kultvaters, der Ogan, stimmt einen Wechselgesang an. Dieser Gesang wird noch heute oft in afrikanischem Idiom vorgetragen und von der Kultgemeinde beantwortet. Das erneute Einsetzen der Trommeln wird vom Chor begleitet und beide steigern sich gegenseitig in ihrem Bemühen, die Gottheiten recht zu verehren.

Der Rhythmus von Trommel und Gesang ist einmal monoton und dann wieder aufrührend. Oft wird dieser Trommelrhythmus durch Händeklatschen begleitet. Der Teilnehmer wird durch die Rhythmusschwankungen in gefühlsmäßige Schwankungen versetzt. Im Verlauf der gesungenen und getanzten Rhythmen ist eine stetige Steigerung festzustellen. Die Trommelwirbel werden aufregender und die Bewegungen der Tänzer werden immer schneller. Unaufhaltsam drehen und wenden, heben und senken sich ihre Körper. Der ganze Vorgang wird plötzlich unterbrochen, wenn der Kultvater das Zeichen dafür gibt.

Die erste spezifische Kultzeremonie gilt der Besänftigung eines von allen respektierten und gefürchteten Geistwesens. Die Kultgottheit 'Exu' ist nach afrikanischer Tradition eine Art Götterbote und Mittler zwischen den unterschiedlichen Göttern und den Menschen. Nach herrschender Auffassung steht es in seiner Macht, das Gute wie das Böse bewirken zu können. Damit er den Ablauf des Kultes nicht stört, wird 'Exu' immer zu Beginn einer jeden Kulthandlung oder -Feier durch einen für ihn bestimmten Ritus zufriedengestellt. Eine Unterlassung der gebotenen Reverenz ihm gegenüber könnte, nach dem Glauben aller Kultteilnehmer, verheerende Folgen haben. Die Person, die diesen Befriedigungsritus für Exu ausführt, besprenkt den Eingang des terreiros mit geweihtem Wasser und stellt - entweder am Eingang zum terreiro oder an einem besonderen Kulthäuschen - Speise- und Trankopfer für 'Exu' auf. Nun kann sich dieser ambivalente Geist den ihm gewidmeten Gaben zuwenden und unterläßt eine Störung der Kultsitzung, weil er durch diese Beschäftigung draußen auf der Straße aufgehalten wird.

Nach dieser Eingangszeremonie bleibt zwar die emotionelle Spannung der Teilnehmer bestehen, aber vorübergehend nimmt das Geschehen einen etwas ruhigeren Verlauf. Im ständigen Auf und Ab der musikalischen Gestaltung werden ganz unterschiedliche Gesänge und Tänze den Kultgottheiten gewidmet, die dadurch in den terreiro gerufen werden sollen. Diese scheinen das Rufen zu hören und erscheinen bei Ertönen ihrer Melodie durch eine Art spiritueller Einwohnung im Körper eines Tänzers. Das Zusammenwirken von Musik und

Bewegung in Takt, Ton und Tanz produziert bei den Kultteilnehmern eine Ekstase. Diese Gefühlssteigerung kann sogar tumultartige Formen annehmen, in die aber durch den Kultvater zu gegebener Zeit beruhigend und glättend eingegriffen werden kann.

Der Kultabend bekommt einen besonderen festlichen Anstrich, wenn der terreiro von einem Würdenträger auf einem anderen terreiro besucht wird. Dieser Würdenträger wird von allen Kultteilnehmern auf das herzlichste begrüßt. Sogar die Trommler reagieren auf diesen Besuch mit einem bestimmten Trommelwirbel. Der Besucher umarmt nun seinerseits den Kultvater des terreiro. Er muß sich neben den Kultvater setzen und empfängt die Huldigung der Töchter des Heiligen, die vor ihm niederknien, ihm die Hände küssen oder den Boden vor ihm mit der Stirn berühren.

Irgendwann, mitten im Kultgeschehen, meldet sich für jeden Teilnehmer die angerufene Gottheit. Die Ankunft dieser mächtigen Geistwesen zeigt sich, wenn eines der "Kinder des Heiligen" anfängt stark zu schwanken und hinzufallen droht. Die in der Menge vorhandenen Kultgehilfen sind gar nicht überrascht davon. Sie halten den Schwankenden fest, stützen ihn und wischen ihm den Schweiß ab. Oft wird solchen Tänzer das Hemd ausgezogen, damit er sich um so freier bewegen kann. Der Tanz ist nun ein anderer geworden. Bisher war der Tanz ^{durch} vom eigenen Willen geleitete und kontrollierte Bewegungen gesteuert. Jetzt aber ist es ein rhythmisches, durch den Takt von Trommeln diktiert Herumschleudern der Glieder und des ganzen Körpers. Man merkt, daß nun das Bewußtsein ausgeschaltet ist. Der Tänzer gleich in seinen eckigen Bewegungen einer Marionette, die einem fremden ihr aufgezwungenen Willen gehorcht. In steifer Form heben sich seine Füße und Knie hoch, die Arme wirbeln durch die Luft und der Oberkörper schwankt hin und her. Dieses Schwanken ist so stark, daß man glaubt, der Tänzer müsse jeden Moment hinfallen.

Wenn der Tänzer nun seine besonderen Bewegungen - sie sollen ein bestimmtes ihn besitzendes Geistwesen symbolisieren - beschleunigt und in immer schneller werdende und rasende Bewegungen verfällt, dann bricht ein erneuter großer Jubel innerhalb der Kultgemeinde aus: "Der 'Sohn' oder die 'Tochter' ist in den Heiligen gefallen." Gemeint ist s e i n Heiliger, dem er geweiht ist. Er ist jetzt vom Geiste besessen, d.h. der Tänzer wird von diesem Geist als "Pferd" (cavalo)

geritten. Da die Nichtbesessenen zu diesem Zeitpunkt die Tanzfläche verlassen, beherrschen die inkorporierten Geister alleine das Feld.

Die Anrufung und das Erscheinen der Kultgottheiten im terreiro ist Mittel und Zweck der Kultveranstaltung des Candomblé. Die inkorporierten Gottheiten begrüßen nun ihrerseits den Kultvater durch Gesten der Verehrung. Ebenso werden die heiligen Trommeln, die alle einen bestimmten Geistwesen gewidmet sind, und alle Anwesenden durch eine tiefe Verbeugung begrüßt. Anschließend umarmen sie die Anwesenden in unmittelbarer Nähe und küssen sie leicht auf beide Wangen, begrüßen sie durch Handschlag und wünschen ihnen den Segen Gottes. Den Inkorporierten sagt man die Fähigkeit nach, weissagen zu können, Kranke zu heilen oder auch Verwünschungen auszusprechen, die in Erfüllung gehen. Auch das Phänomen der Glossolalie taucht immer wieder auf. Der allgemeine Freudentaumel im terreiro ist groß.

Im afb Kult kann es passieren, daß einzelne Besessene mit einem Schrei zu Boden fallen. Man bedeckt sie auf die Anordnung des Kultvaters hin mit einem Tuch und trägt ihre kataleptisch starren Körper in einen dunklen Nebenraum. Nach einiger Zeit erscheinen sie wieder in festlichem Ornat, der den ihnen zugehörenden Geist in Kleidung und Schmuck symbolisiert. Erneut werden sie mit großem Jubel und Trommelwirbel empfangen. Je nach Aufgabe der Kultsitzung können nun die verschiedenen Gaben und Kräfte der anwesenden Geister von den Kultteilnehmern in Anspruch genommen werden. Da die Bevölkerungskreise, in denen dieser Kult hauptsächlich praktiziert wird, zur sozialen Unterschicht gehören, haben die im terreiro arbeitenden Geistmächte oft sehr viel zu tun.

Der Schluß der Kultsitzung wird gegen Mitternacht vom Kultvater angeordnet. Die Kultgottheiten werden verabschiedet. Da sich einzelne Tänzer oder Tänzerinnen noch in Trance befinden, hat man Mühe, sie in das Bewußtsein zurückzurufen. Es kann vorkommen, daß man den einen oder anderen Sohn oder Tochter zur Weiterbehandlung hinaustragen muß. Mit dem Schweigen der Trommeln zerstreut sich die Menge und kehrt in ihre Wohnung zurück.¹²

3.4 Unübersehbare Hinweise auf die Gegenwart einer Neureligion

In Brasilien begegnet man auf mehrfache Weise dem Phänomen der afb Religiosität. Der Spaziergänger findet Reste von Opfern an Quellen, Fluß- und Meeresufern, auf Hügeln, Bergspitzen und Weggabelungen. An diesen 'freien Kultorten' findet man Kerzenstummel, kleine Tonfiguren christlicher Heiliger und die Spuren der zahlreichen Speise-, Trank- und Rauchopfer. Geöffnete Limonadenflaschen (Guaranã), Bier- und Schnapsflaschen sowie eine Anzahl einmalig gebrauchter Tonteller und eine Vielzahl getrockneter Blumenreste sind die stummen Hinweise auf die Opferwilligkeit der Hilfesuchenden, die sich von den hier angerufenen Geistesmächten die Erfüllung ihrer Wünsche und Bedürfnisse erhoffen. Oft werden die Kultutensilien ergänzt durch die verschiedensten Beigaben wie neue Kerzen, Zündholzschachteln, Seife, kleine Spiegel etc.

In den Großstädten erregen diese Opfer an den Straßenkreuzungen und an den Eingängen von Friedhöfen die Aufmerksamkeit des Passanten. Diese Opfer, 'despachos' (Fachausdruck für das Opfer) genannt, gleichen oftmals einem gedeckten Tisch. Sie sind für afrikanische Geistwesen bestimmte Mahlzeiten und entsprechend den finanziellen Möglichkeiten des Opfernden. Einmal üppig aber auch karg gestaltet, enthalten diese 'despachos' Reis, Mais, Schnaps, Zigarren, Gebäck, noch lebendes oder bereits rituell getötetes Federvieh, Geldstücke und Wertgegenstände. Diese Geschenke, meistens kurz vor Mitternachtsdargebracht, sind die unüberbahren Zeiten einer geistigen Macht im Land.

Mitunter muß ein ganz schwerer Wunsch erfüllt werden. Dann ist ein Festmahl (Bankett) fällig. Auf einem roten Tuch werden drei angezündete und vier nicht angezündete Kerzen, drei Flaschen Zuckerrohrschnaps, drei Schachteln Streichhölzer, neun Zigarren, drei Lehm Pfeifen und drei Stücke Rollentabak aufgestellt. Ein schwarzer Hahn oder eine schwarze Ziege müssen während der Zeremonie geopfert werden. Die Person, die das Opfer bringt, darf nie alleine gehen. Sie darf aber auch nur von einem oder zwei Menschen begleitet werden. Die Opfernden vermeiden tunlichst, bei ihren Handlungen gesehen oder gar erkannt zu werden.

Beobachtet man nun eine Weile eine solche Straßenkreuzung, dann fällt sofort auf, daß die meisten Brasilianer mit angsterfülltem Blick

diesen Opfern an den Straßenkreuzungen ausweichen. Gemäß ihren erlernten Vorstellungen der Übertragungsmagie kann die willentliche oder unwillentliche Berührung eines Kultgegenstandes schwere Folgen haben.

Die Verflechtung von Alltag und Religion in Brasilien fällt auf. Das ganze Leben der Brasilianer scheint von Religion durchdrungen zu sein. Das hängt mit dem im Volke seit Jahrhunderten praktizierten Katholizismus zusammen. Aber die Unwissenheit der Bevölkerung in bezug auf die katholische Lehre und Praxis ist erschreckend. Sowohl auf dem Lande, aber auch in der Stadt gedeihen im Volk Überzeugungen des Aberglaubens. An die Stelle einer soliden Frömmigkeit ist eine einseitige Heiligenanbetung getreten. Im Vordergrund des religiösen Bemühens steht die Erwartung, die Heiligen durch Gelübde und Gaben für sich günstig zu stimmen. Seit langer Zeit findet nun ein Austausch statt. An die Stelle der Heiligen treten immer mehr die in den afb Kulturen angerufenen Gottheiten, denen man eine besondere Wirksamkeit nachsagt. Die Aktivitäten innerhalb und außerhalb des afb Kultes erwecken den Eindruck, daß der größte Teil der brasilianischen Bevölkerung noch immer sehr religiös ist. Es ist aber für lange Zeit übersehen worden, daß sich hier eine ganz andere Form von Religiosität entwickelt hat. Man hatte zu spät erkannt, daß vor allem der Brasilianer in der Stadt in eine neue sein religiöses Verhalten betreffende Entwicklungsphase eintreten mußte. Der Faktor Religion ist dem Brasilianer zwar immer noch eine Lebensnotwendigkeit, aber an die Stelle einer sich im gesellschaftlichen Umbruch befindenden und durch die Technik entmythologisierten Welt ist eine andere Form von Religion getreten.

Es ist immerhin merkwürdig, daß in unserer so aufgeklärten Zeit mit ihrer weltweiten Kommunikation die römisch katholische Volksfrömmigkeit durch eine andere fremde religiöse Mythologie ersetzt wird.

Die afb Überzeugungen erobern alle Lebensgebiete des brasilianischen Volkes. Man fragt sich unwillkürlich, wie es dazu kommen konnte, daß zwar die Religiosität im Volke geblieben ist, aber die Inhalte des religiösen Verhaltens ausgewechselt worden sind.

Daß dem gesellschaftlichen Umbruch der religiöse Umbruch folgen würde, war nicht vorauszusehen. Der religiöse Umschwung war aber im Volk längst vorbereitet. Die Entwicklungsgeschichte Brasiliens ist voller Hinweise darauf, daß unterhalb der offiziellen römisch-katholischen Religion immer die sog. afb Kulte existiert haben und praktiziert wurden. Auch auf die Gefahr der Denunziation und Verfolgung durch die Behörden hin hat sich der afb Kult in den Unterschichten der Bevölkerung erhalten.

Mit dem Wachstum der Städte bildeten sich immer mehr afb Gemeinden. Für die römisch-katholische Kirche war es geradzum unmöglich, diesen schnellen Umschwung der sozialen Veränderungen im Volk mit geeigneten kirchlichen Maßnahmen mitzuvollziehen. An die Stelle eines immer größer werdenden Defizits an geistlicher Bedienung trugen die Kulte, die bisher schon oft als letzter Zufluchtsort gedient hatten. Es war die Nähe dieser Kulte in den Ballungsgebieten der sozialen Unterschicht, die ihre Wirkung nicht verfehlte. Im Verlauf der Zeit wurde die afb Religiosität für Millionen Menschen eine Lebenswelt, die ihnen zusagte.

Da sind z.B. die afb Rhythmen, die tagsüber auf jeder Geschäftsstraße zu hören sind. Aus vielen Läden ertönen Lieder, die den Kunden auf seiner emotionellen Wellenlänge abholen. Man signalisiert ihm auf diese Weise, daß man sich mit seiner Gedanken- und Gefühlswelt identifiziert. Die Stimuli der Musik und des Tanzrhythmus verfehlen ihre Wirkung nicht. Sie wirken vertrauenerweckend und regen den Kunden zum Kauf an. Die wachsende Zahl der Läden, die Artikel für afb Religion vertreiben, zeigt die Verwurzelung dieser Religion im Volk. In jeder brasilianischen Großstadt sind diese Umbanda-Läden von den Hauptgeschäftsstraßen kaum wegzudenken. Das Angebot dieser Läden entspricht dem gegenwärtigen religiösen Verlangen und Empfinden seiner Besucher. Der religiöse Grundton der ausgestellten Ware ist magisch-mythischen Charakters und erweckt bei der Kundschaft beim Anblick der religiösen Objekte einen heiligen Schauer. Der rege Kundenverkehr ist nicht nur ein Hinweis auf die Größe des Umsatzes, sondern auch das untrügliche Zeigen für die Bedürfnisse im Volk, welches auf der Basis der religiös-magischen Betätigung sein Leben zu bewältigen versucht. Der Handel mit religiösen Kultobjekten hat übrigens längst die Grenzen Brasiliens überschritten. In Argentinien und Paraguay gibt es eine Anzahl von Zweigstellen brasilianischer Geschäfte, die auf der Basis internationaler Beziehungen ihren Umsatz vergrößern.

Der Tageslauf des normalen Brasilianers ist von umfassender religiöser Beeinflussung geprägt. Die afb Religion durchdringt bereits die Medien. Von Morgens bis Abends gibt es in Radio und TV die Ratschläge und Hinweise auf dem Hintergrund dieser Religion. Das afb Gedankengut wird in Wort und Bild an den Menschen herangetragen. Wer in einem geistigen oder geistlichen Vakuum lebt, wird sich dem Einfluß dieser Religion schwer entziehen können. Bereits am frühen Morgen kann man die afb Rhythmen im Radio hören. Der Kenner der Szene weiß, daß sie den im Morgengrauen von seiner Kultstätte heimkehrenden 'Umbandisten' begleiten und ihn an die im 'terreiro' (Kultstätte) erfahrenen Segnungen und Verpflichtungen erinnern.

Afro-brasilianische Religiosität wird in der persönlichen Begegnung erlebt. Im Geschäft, in der Bank oder Stadtverwaltung, auf allen Ebenen des menschlichen Miteinanders begegnet man immer wieder Personen, die ein Amulett oder eine bunte Perlenkette um den Hals tragen. Eine andere Halskette ist aus rostfreiem Metall und enthält eine Vielzahl von Symbolen, deren Bedeutung für den verborgen bleibt, der dem afb Kultleben fernsteht. Unter den Halsketten gibt es besonders schöne, weiß sie aus den verschiedensten Frucht- und Samenkörnern zusammengesetzt sind. Auch sie haben religiöse Bedeutung. Der Träger dieser Ketten wird auf Befragen hin keine Antwort geben und auf keinen Fall erlauben, daß man seine Kette anfaßt. Dieser Kette wird eine besondere Schutzfunktion und ein besonderes Maß an Heiligkeit zugesprochen. Sie muß vor profanem Zugriff geschützt werden, wenn ihre bleibende Wirkung erhalten werden soll. Unter den unzähligen Amuletten sei nur die 'figa' (geballte Faust mit dem zwischen Zeige- und Mittelfinger hindurchgeschobenen Daumen) erwähnt. Sie dient der Abwehr des bösen Blickes u.a. evtl. Zauberverhandlungen, die die Gesundheit und das Wohlergehen des einzelnen und seiner Familie beeinträchtigen könnten. Die 'figa' wird in allen Formen und Variationen benutzt.

In vielen Wohnung macht sich die Gegenwart des afb Glaubens durch besonders geheiligte Kultgegenstände bemerkbar. Dabei ist es nicht nur das mit besonderen Ingredienzen gefüllte Wasserglas hinter der Eingangstür der Wohnung. Man kann ganze sakrale Räume oder auch heilige Nischen mit dem afb Kultheiligen vorfinden. Eine Wohnung war an den Wänden ganz mit heiligen Kreidezeichen ausgestattet. An einer anderen

Wohnungstür hing ein Kuhhorn, welches negative Fluiden abwehren sollte. In den Stadtrandgebieten häufen sich die Kultzentren und mit ihnen die Scharen der Gläubigen, die den afb Lehren folgen. Zunehmend finden Prozessionen statt und die Schar der Weißgekleideten nimmt von Jahr zu Jahr zu. Im Volk häufen sich die Erzählungen, die von den besonderen Ereignissen im Umfeld der afb Religion zu berichten wissen und die sie immer attraktiver werden läßt. In den Schulen erfährt man bei Gelegenheit des Religionsunterrichtes, welche hohe Prozentzahl von Schülern von dem afb Gedankengut infiziert ist und wieviele Schüler lebendige Kontakte zu afb Kulturen unterhalten.

3.5 Die Begegnung mit den Folgen der afrobrasilianischen Religiosität in der Seelsorge¹⁴

Der afb Kult hat Licht- und Schattenseiten. Der erste Eindruck von Fröhlichkeit, Feierlichkeit und Überschwenglichkeit ändert sich schlagartig, wenn man sich mit dem besonderen Einfluß der afb Religiosität auf den Menschen auseinandersetzt. Eine nur oberflächliche Begegnung mit dem afb Kult, wie das Hören der Trommeln oder das sporadische Begegnen mit einer Kultprozession, gibt noch keinen Einblick in die von Millionen Brasilianern gelebte Kultwirklichkeit. Diese religiöse Wirklichkeit, die auf die Tiefenschichten des Menschen besonders nachdrücklich einwirkt, wird nur an den Folgen erkennbar, die sich im Leben des einzelnen Teilnehmers zeigen.

Meine ersten Erfahrungen mit dem Phänomen der afb Religiosität machte ich in verschiedenen Vororten der Stadt Porto Alegre. Ich wußte um die Existenz dieser Kulte, doch beschäftigte ich mich wenig mit ihnen. Diese Kulte lagen außerhalb des Gesichtskreises unserer Gemeindeglieder. Mit diesem 'Zauber' wollte man nichts zu tun haben. Überhaupt war man dem Farbigen innerhalb der Gemeinde nicht gerade wohl gesonnen. Man merkte es immer dann, wenn Farbige am Gottesdienst teilnehmen wollten. Die weißen Gemeindeglieder bildeten Gruppen und ließen den Farbigen links liegen. Mit dem 'Neger' wußte man wenig anzufangen.

In der Vorstadt 'Camp Novo' konnte eines Tages eine ganze brasilianische Familie in die dortige lutherische Gemeinde aufgenommen werden. Eine lange Zeit der Vorbereitung und des Unterrichtes war diesem entscheidenden Schritt vorausgegangen. Im Unterricht hatten wir zwar von der Existenz des afb Kultes im Leben dieser Familie Kenntnis genommen, jedoch waren die Bemerkungen über den afb Kult für mich zu diesem Zeitpunkt noch Nebensache. Im Laufe der Zeit wurde in persönlichen Gesprächen, hauptsächlich mit der Hausfrau, erkennbar, daß ihre frühere Zugehörigkeit zum afb Kult Nachwirkungen in ihrem Leben hatte. Die Hausfrau wurde von Zeit zu Zeit von schweren inneren Kämpfen, Zweifeln und seelischen Nöten heimgesucht. Bei persönlichen Gesprächen kam die Sprache immer wieder auf die Macht dieser Kulte, die nach Jahren der Trennung noch einen geistigen Einfluß auf frühere Kultteilnehmer ausübten. Gerade diese Frau gebrauchte häufig einen immer wiederkehrenden stereotypen Ausspruch. Wenn sie die Nächte vorher keine Ruhe gefunden hatte und ihre Nerven mal wieder zum Zerreißen angespannt waren, dann sagte sie immer wieder - und dies war eine leise Mahnung an meine Unfähigkeit, ihr in Jesu Namen totale Befreiung zu verschaffen -, daß die Geister sie nicht losließen und ihr mal wieder schwer zu schaffen machten. Sie fühlte sich von persönlichen geistigen Wesen verfolgt und behauptete immer wieder: "Sie rufen wieder, sie rufen wieder und ich kann mich nicht wehren, ich muß ihnen folgen". Ich begleitete die Seelenkämpfe dieser Frau und versuchte, sie in psychiatrische Behandlung zu geben. Da stellte sich heraus, daß sie schon mehrere Male bei der Psychiatrie Hilfe gesucht hatte, jedoch immer wieder aufgrund ihres Normalzustandes entlassen worden war. Im Zusammenhang mit diesem Seelsorgefall wurden die verschiedensten Fragen wach. Wie erklärt es sich, daß die afb Kulte eine solche geistige Macht über den Menschen ausüben können? Warum bewirkt der afb Kult solche Angstzustände, so daß er normale Aktivitäten des Menschen paralisieren kann? Warum ist der aus dem afb Kultmilieu stammende Mensch so resistent gegenüber dem Worte Gottes? Diese und andere Fragen wurden für mich der Anlaß, mich mit dem Phänomen des afb Kultes auseinanderzusetzen.

Erste Befragungen mit Kollegen und Professoren ergaben das Resultat, daß man über den afb Kult und seine Anhänger so gut wie nichts wußte. Die afb Kulte waren noch nicht in den Gesichtskreis der Verantwortlichen

innerhalb der Kirche geraten, denn diese Kulte beschränkten sich auf ein Milieu, zu welchem sie keinen Zugang hatten. Erst die wachsende Zahl der Seelsorgefälle aus diesem religiösen Bereich ließen mich als Seelsorger aufhören. Die Hilferufe aus der Bevölkerung wurden immer dringender. Durch den Versuch, auf diesem religiösen Gebiet zu helfen, wurde ich erst richtig auf der Phänomen der Existenz, Verbreitung und Wirkung dieser afb Kulte in der brasilianischen Bevölkerung aufmerksam.

Die ersten vorsichtigen Kontaktversuche mit dem afb Kultmilieu zeigten, daß die Menschen im Umkreis der afb Kulte sehr mißtrauisch und sehr vorsichtig sind. Im Volk selbst wird nur wenig über den afb Kult gesprochen. Man hat schlechthin Angst vor den Menschen aus diesem religiösen Kreis und behauptet von ihnen, daß sie sehr gefährlich seien. Auf Schritt und Tritt zeigt sich eine große Furcht vor den heiligen Kultvätern, denen man eine große Macht nachsagt. Gerade im Stadtzentrum konnte man immer wieder beobachten, wie die Menschen sich mit angstvollem Gesichtsausdruck von der Anwesenheit eines Kultvaters respektvoll zu entfernen versuchten. War man gezwungen, am gleichen Ort zu verweilen - etwa in einer Warteschlange - dann wurde der kultische Würdenträger ständig mit unverhohlener Angst und mit Mißtrauen beobachtet.

Die Familie von Sr. Pedro lebte nur in Angst. Vor etwa 20 Jahren aus dem Landesinneren nach Porto Alegre verzogen, hatte die gesamte Familie versucht, sich in dem neuen städtischen Lebensraum zurechtzufinden. Die kirchliche Zugehörigkeit dieser Familie zeigte sich nur durch die Inanspruchnahme der Amtshandlungen der röm.-katholischen Kirche. Durch persönliche Einladung hatten sie sich bewegen lassen, regelmäßig ein afb Kultzentrum zu besuchen. Die erfahrene Freundlichkeit im afb terreiro hatte sie immer wieder zurückkehren lassen, doch blieb in ihnen ein gewisses Ressentiment gegenüber den Kultführern. Sr. Pedro und seiner Frau gefielen die Musik, die Freundschaft und die lockere Atmosphäre unter den Menschen, denen sie dort benedegneten. Dennoch war der kultische Einfluß an ihnen nicht spurlos vorübergegangen. Bei einem ersten evangelistischen Besuch in ihrer Wohnung entdeckte ich, daß die Wände der Wohnung voller Kreidezeichen waren. Auf Anfrage bedeutete uns Sr. Pedro, dies seien religiöse Schutzzeichen, damit ihnen und dem Haus nichts zustieße.

In der nun folgenden Unterrichtszeit mit Studium der heiligen Schrift und Katechismusauslegung zeigten sich die Eheleute von mal zu mal aufgeschlossener dem Evangelium gegenüber. Erste Besuche in der evangelisch-lutherischen Kirche waren Anlaß zur Frage, warum man nicht eher mit der Botschaft des Evangeliums zu ihnen gekommen sei. Irgendwann öffnete die Frau ihr Herz und bekannte, daß sie schon viele Jahre nicht mehr ohne starke Beruhigungsmittel schlafen könne. Sie hatte eine unheimliche Angst vor Geistern und anderen geistigen Kräften. Diese Angst hatte sich ihrer im Verlauf ihrer Zugehörigkeit zum afb Kult bemächtigt. Seit Jahren litt sie darunter und konnte auch durch psychiatrische Behandlung nicht von ihrer Angst befreit werden. Sie ließ sich von ihrem Psychiater immer stärkere Mittel verschreiben. Im Verlauf des Unterrichtes verloren Sr. Pedro und seine Frau ihre Angst. Sie unterließen den Gebrauch der Medikamente ganz und entschlossen sich zur entscheidenden Wende ihres Lebens. Heute gehören sie zur ev.-luth. Gemeinde "Jesus Salvador" de Cavahada in Porto Alegre, in welcher Sr. Pedro bereits eine leitende Funktion innehat.

3.5.1 Seelsorge im Stadtteil 'Camaguã' in Porto Alegre

Für den Seelsorger einer christlichen Gemeinde ist es schwer, den Menschen des afb Kultmilieus das Evangelium zu bringen. Besonders wenn es um ein konkretes Hilfsangebot der christlichen Gemeinde geht. Der folgende seelsorgerliche Fall soll dies verdeutlichen.

Eines Tages kam ein Gemeindeglied zu uns mit der Bitte, seinem Nachbarn zu helfen, der in seiner Wohnung immer wieder Zuflucht suchte mit der Begründung, daß die ihn verfolgenden Geister in der Wohnung eines Christen nicht belästigen könnten. Er suchte Ruhe und Frieden und fand beides nicht. In den folgenden Gesprächen zeigte es sich, daß Herr Methusalem mit seiner Familie in gesicherten finanziellen Verhältnissen gelebt hatte. Nun wohnten sie in einer Elendshütte, ohne Geld und Nahrung. Wie war es dazu gekommen? Herr Methusalem war arbeitslos geworden und hatte nach und nach seinen gesamten Besitz veräußert, um die Familie ernähren zu können. In dieser Zeit hatte er begonnen, einen afb Kult (Umbanda) zu besuchen. Von der Wirkung der dort angeblich in seinem Interesse durchgeführten magischen Praktiken

erhoffte er sich baldigen beruflichen und finanziellen Fortschritt und damit verbunden den sozialen Aufstieg. Doch entwickelten sich die Dinge genau in umgekehrter Richtung. Mit Herrn Methusalem ging es immer mehr bergab. Er konnte in der Nacht nicht mehr schlafen und am Tage war er zu konzentrierter Arbeit nicht mehr fähig. Er versuchte sich mit Alkohol zu betäuben, um in der Nacht zur Ruhe zu kommen, doch nun war er zum Trinker geworden. Die gesamte Familie war in großer Not und wußte keinen Ausweg mehr.

Wir mobilisierten Gemeindeglieder und jeder von uns trug seinen Teil dazu bei, um dieser Familie erst einmal aus der schlimmsten Not zu helfen. Meine Besuche wurden von den in der unmittelbaren Nachbarschaft wohnenden afb Kultteilnehmern beobachtet. Da sie die wachsende innere Distanz der von uns besuchten Familie bemerkten, drohten sie eines Tages der Frau und versprachen, einen gewissen Zauber auszuüben, der sie und ihre Familie wieder in die Reihen der Umbanda zurückbringen würde. Von dieser besonderen Kultsitzung wurde Tag und Uhrzeit genau angegeben. Zur festgesetzten Zeit befanden wir uns mit mehreren Gemeindegliedern in der kümmerlichen Barracke von Herrn Methusalem. Wir konnten hören, wie wenige Meter von uns entfernt die Vorbereitungen für die besondere Kultsitzung getroffen wurden. Zwischen 20⁰⁰ und 21⁰⁰ Uhr begannen im Kulthaus neben uns die Trommeln zu ertönen. Der Rhythmus und die Gesänge steigerten sich zusehends. Unsere Gruppe konzentrierte sich auf die Bibelstunde und wir beteten des öfteren gemeinsam. Irgendwann wurde Herr Methusalem sehr unruhig. Er meinte, ihm fehle Luft und er müsse nach draußen. Beim Wiedereintritt war Herr Methusalem etwas ruhiger, doch nicht für lange Zeit. Plötzlich sprang er auf und schrie, daß er es nicht mehr aushalten könne und unbedingt in das terreiro nebenan müsse. Wir antworteten, daß wir hier seien, um ihm zu helfen, diesen Schritt nicht mehr zu tun, wie er uns ja gebeten habe. Wir fingen an gemeinsam zu beten. Da warf sich Herr Methusalem auf den Boden. Sein ganzer Körper zitterte. Er stönte ununterbrochen und rang sichtlich nach Luft. Es war, als ob er durch irgend eine Macht stark bedrängt würde. Nach langem Ringen wurde der Mann ruhiger und setzte sich schließlich zu uns.

Irgendwann, lange nach Mitternacht, wurden die Rhythmen nebenan immer schneller. Sie erreichten einen furiosen Höhepunkt und brachen dann unmittelbar ab. Wir hörten schnelle Schritte an unserem Haus vorbeilaufen.

Dann trat Stille ein. Die Kultgruppe war ganz plötzlich auseinander-gelaufen. Am nächsten Tag hieß es, daß in dem terreiro nebenan in der Nacht keine Geistermacht erschienen sei. Dies wurde als ein un-trügliches Zeichen des Zornes der Götter gewertet. Man hatte Angst vor der Strafe der Götter bekommen und den Kultvorgang einfach abgebrochen. In den folgenden Nächten kam die Kultgruppe nicht zusammen. Die Furcht vor den unheilvollen Konsequenzen des Nichterscheins der Gottheiten hinderte die Kultteilnehmer zeitweise an der Fortführung ihres Kultes.

Obwohl dieser gesamte Vorgang von uns zunächst als ein Sieg des christ-lichen Glaubens über die heidnischen Zauberpraktiken gewertet wurde, sind doch einige Bemerkungen hinzuzufügen. Herr Methusalem wußte, daß man im afb terreiro in reichem Maße den einfachen brasilianischen Zuckerrohrschnaps verwendet. Unter gewissen Entzugerscheinungen leidend, kann dies das Motiv eines Zwanges gewesen sein, den terreiro besuchen zu müssen. Seine Abhängigkeit vom Alkohol hat gewiß dazu beigetragen.

Die Auflösung der Kultsitzung kann man folgendermaßen erklären: Eine Drohung war von den Vertretern den afb Kultes ausgesprochen und ihre Verwirklichung angekündigt worden. Die Tatsächlichkeit des Zornes der Götter hatte sich durch diese Auflösung konkret erwiesen. Das bedeutete, daß man auf diese indirekte Art und Weise der Familie der Herrn Methusalem zu verstehen geben wollte, daß sie diejenigen seien, die dieses ganze Unglück heraufbeschworen hatten. Durch diesen Vorfall hatten sie nicht nur Schuld auf sich geladen, sondern ihre Schuld noch dadurch vermehrt, daß das gesamte terreiro davon betroffen worden war. Hinter diesem Vorgang steht das Phänomen des Gruppenzwanges der Suggestion. Man versuchte ihnen Angst zu machen und erhöhte die Spannung dieser Angst durch die Vorgänge der Nacht. In diesem Spannungsmoment, nämlich, die ganze Kultgemeinde gegen sich zu haben, brauchte nur noch ein Unglück zu passieren und alle Voraussagen der Kultanhänger hätten sich bestätigt.

Das Hilfsangebot der ev.luth. Gemeinde "Jesus Salvador" von Cavahada hatte eine Reaktion seitens der Kultteilnehmer eines afb Kultes veranlaßt. Was waren die Gründe dafür? Es wäre leicht, diese aggressive Reaktion mit dem Problem des Gruppenverlustes zu

erklären. Doch hinter dieser ungewohnten Aggressivität steht der Verlust an Macht und Autorität des Kultleiters, der die Trennung von Herrn Methusalem und seiner Familie aus dieser Kultgemeinschaft ja irgendwie vor seiner Kultgemeinde erklären mußte. Die unternommenen Versuche, diese Familie wieder in den afb Kult zu integrieren, lassen erkennen, daß man nicht gewillt war, diese Tatsache hinzunehmen. Ob diese Kultgemeinde darüber reflektiert hat, daß der Mangel an Hilfsbereitschaft in ihren Kreisen letztlich zur inneren Distanzierung beigetragen hat, konnte ich nicht in Erfahrung bringen. Hier eröffnen sich für den Beobachter wichtige Perspektiven. Wird es in Brasilien dazu kommen, daß durch die Berührung der christlichen mit der afb Weltanschauung Diskrepanzen entstehen, die evtl. in Feindseligkeiten ausarten? Welches ist dann das Motiv dieser Feindseligkeit? Werden durch christliches Handeln bisher verborgene materielle o.a. Interessen der afb Kultgemeinde angerührt? Ist der Gruppenzusammenhalt so stark, daß eine Loslösung des einzelnen Menschen aus dem Kultkreis als Beleidigung aller aufgefaßt wird? Die Aggressivität der afb Kultgemeinde kann man sich auch dadurch erklären, daß sie sich durch die Praxis der Nächstenliebe seitens der christlichen Gemeinde in Frage gestellt sah. Auf jeden Fall muß die Frage beantwortet werden, ob im afb Kult suggestive Methoden angewandt werden, die den Gruppenzusammenhalt gewährleisten. In diesem Fall wäre es interessant zu erfahren, welche Wirkungen solche Suggestivmethoden auf den einzelnen Kultteilnehmer haben.

5.2 Eine seelsorgerliche Begegnung im Stadtteil 'Sarandi' in Porto Alegre

Der Hilferuf eines Kollegen aus dem Stadtteil 'Sarandi' führte mich in das Haus einer Familie, die zur Umbanda gehörte. Im Schlafzimmer lag ein sechzehnjähriges Mädchen reglos auf dem Bett. Ihr Körper war starr und steif und fühlte sich an wie ein Holzbrett. Dieses Mädchen hatte im normalen Bewußtseinszustand bei Ärzten, Psychologen und Priestern um Hilfe ersucht. Mehrere Male war sie zum Besuch der Spiritisten in Porto Alegre aufgefordert worden, doch war sie der Aufforderung bisher nicht nachgekommen. Die Familie hatte durch Vermittlung von Nachbarn den lutherischen Pfarrer aufgesucht und ihn um Hilfe gebeten. Das Mädchen Terezinha verbrachte viele Stunden

und manchmal ganze Tage in diesem bejammernswerten bewegungslosen und apathischen Zustand. Die Familie war überzeugt, daß diese Symptome aufgetreten seien, nachdem Terezinha angefangen habe, die Umbanda zu besuchen. Sie konnten einfach nicht mitansehen, wie dieses Mädchen an den Folgen ihrer Zugehörigkeit zu dieser religiösen Gruppe zu leiden hatte.

Bei den nun folgenden regelmäßigen und gemeinsamen Besuchen kam es eines Tages zu einem unerwarteten Zwischenfall. Terezinha richtete sich während unseres Gebetes plötzlich auf. Ihre Augen waren zu kleinen Schlitzeln zusammengezogen. Mit böse schillerndem Blick schaute sie uns an und eine uns unbekannte tief und fremd klingende Stimme sprach aus ihr. Der Wortlaut war ungefähr der folgende: "Was wollt ihr eigentlich immer noch hier. Es lohnt sich ja doch nicht. Auch wenn ihr noch so viel betet. Ich habe von diesem Körper Besitz genommen und denke nicht daran auszufahren. Außerdem habe ich meine Kleidung und meine Ketten immer noch im Hause und ich werde mich auch nicht von ihnen trennen." Nach diesen herausgestoßenen Sätzen geriet der ganze Leib in Zuckungen und fiel erneut in die bereits erwähnte Körperstarre. Durch diese Äußerung wurde uns klar, daß Terezinha mit ihrer religiösen Bindung nicht gebrochen hatte. Sie suchte Befreiung von unliebsamen körperlichen Folgen, aber in ihrem Inneren wollte sie sich nicht von ihrer Kultgruppe trennen. Auch war sie die ganze Zeit nicht bereit gewesen, sich in die totale Umkehr rufen zu lassen. Ihr Widerstand gegenüber dem verkündigten Wort Gottes war ungebrochen.

Auch dieser Seelsorgefall wirft Fragen auf. Als Seelsorger hatten wir uns bemüht, zwischen psychischer Krankheit und geistiger Beeinflussung immer einen Unterschied zu machen. Dennoch kamen wir uns in diesen Stunden eines wirklichen Ringens um dieses Mädchen oft sehr hilflos vor. Wir hatten den Eindruck, daß hier eine Art kombinierter Seelsorge mit psychiatrischer Erfahrung am Platz gewesen wäre. Die Symptome des Mädchens waren psychischer und der Ursprung eindeutig religiöser Natur. Es ist ohne weiteres einzuräumen, daß die religiöse Erfahrung bei dem Mädchen die verschiedensten psychischen Phänomene ausgelöst hat. Deshalb ist zu vermuten, daß an diesem Mädchen geistige Manipulationen - entweder durch Hypnose oder Suggestion - vorgenommen worden sind. Die Erfahrungen mit Terezinha haben uns gelehrt, daß eine seelsorgerliche Behandlung von Menschen aus dem Kultmilieu der Umbanda nicht in Kürze geschehen kann. Diese Menschen sind derart tief von ihrer

Religion geprägt, daß ihr Widerstand gegenüber dem Wort Gottes nur langsam abgebaut und ihre Bereitschaft zum Hören und Annehmen der frohen Botschaft nur ganz langsam und mit viel Geduld aufgebaut werden kann. Die Menschen aus der afb Kultsphäre benötigen den Zugang zu einer christlichen Atmosphäre, in welcher ihre abergläubische Angst langsam abebben und der wahre Glaube zunehmen kann.

.3 Ein Seelsorgefall aus dem Stadtteil "Restinga" in Porto Alegre

Bei regelmäßigen evangelistischen Bibelstunden in Restinga trafen wir eines Tages auf eine frisch hinzugezogene Familie. Hauptsächlich die junge Frau nahm regen Anteil an dieser, in ihrer Nachbarschaft stattfindenden, wöchentlichen Versammlung. Diese junge Frau hatte sehr viele Fragen, aber ihr ganzes Leben war sehr unausgeglichen. Sie lebte in innerer Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit. Der junge Mann litt unter diesen Gefühlsschwankungen, aber er ertrug in Geduld, was seine Frau ihm und den Kindern zufügte. Manchmal mußten wir mitansehen, wie sie mitten in der Bibelstunde aggressiv und ausfällig wurde. Der Bibelkreis trug aber diese Ausbrüche in bemerkenswerter Langmut. Hier war ein Mensch, der Hilfe suchte, und wir wollten ihm diese Hilfe nicht vorenthalten.

Bei einem längeren persönlichen Gespräch eröffnete uns Dona Ivone, daß sie in der benachbarten Stadt Caxias zum Medium der Umbanda ausgebildet worden sei. Seit einiger Zeit praktizierte sie aber 'ihre Religion', wie sie sich ausdrückte, nicht mehr. Seit sie in Restinga die Kraft des Evangeliums kennengelernt habe, neige sie dazu, sich ganz dem Herrn Christus zu ergeben. Seit sie die Bibelstunde besuche, habe sie das erste Mal in ihrem Leben Momente tiefen Friedens kennengelernt. Sogar die Verwandten hätten ihre positive Verwandlung gemerkt. Ihr selbst sei aufgefallen, daß ihr Umgang mit Ehemann und den Kindern friedvoller geworden wäre. Doch leider kämen immer wieder Stunden schwerer Versuchung über sie. Da sei sie geneigt, das Evangelium über Bord zu werfen und ihr altes Leben weiterzuführen. Sie müsse manchmal furchtbare innere Kämpfe ausstehen und fühle sich dieser Auseinandersetzung nicht gewachsen. Oft habe sie ganz furchtbare Träume und vernehme immer wieder den Ruf der Umbanda. Sie wisse nicht, was sie machen solle. Schon

jahrelang steht sie in psychiatrischer Behandlung. Ihr Psychiater habe ihr gesagt, sie solle wieder zur Umbanda zurückkehren, da ihr offensichtlich noch immer sehr viel an der Umbanda läge.

Diese Frau blieb unserer Bibelstunde treu. Es war jedoch nicht zu übersehen, daß sie ihre umbandistische Vergangenheit weder bewältigen noch abzulegen vermochte. Diese religiöse Vergangenheit, wie auch immer sie ausgesehen haben mag quälte sie in ihrem Inneren. Durch einen Selbstmordversuch wollte sie sich dieser quälenden Situation entziehen. Bei unserem ersten Besuch im Krankenhaus - sie wurde auf wunderbare Weise gerettet - gestand sie uns, daß sie diese innere Spannung nicht mehr aushalten konnte und auch nicht mehr wollte. Der Druck ihrer Verwandten und Bekannten, z.T. Angehörige der Umbanda, war immer größer geworden. Zuletzt hatte es auch Drohungen gegeben. Von diesen Dingen hatte sie niemandem erzählt. Es war eine tapfere Frau, doch ihr neues geistliches Leben war noch nicht gefestigt genug, um diesem Druck widerstehen zu können. In dieser ihrer schweren Zeit hatte sie auch nicht bei unserer Gruppe Zuflucht gesucht. (Vielleicht hatte sie sich geschämt.) So hatte sie keinen familiären geistlichen Schutz, der ihr in der Not der Versuchung beistehen konnte.

Wir alle waren von dieser Tat zutiefst betroffen. Wie konnte das passieren? Sozusagen unter unseren Augen. In unserer tiefen Beschämung suchten wir einen Neuanfang unter dem Evangelium. Dona Ivonne blieb bei uns. Sie klammerte sich mit einer Intensität und Innigkeit an das Evangelium, daß dies so manchen Bibelstundenbesucher unserer benachbarten Gemeinde beschämte. Sie war nicht musikalisch und doch sang sie bald die meisten Lieder aus dem Gesangbuch mit. Mit Freimut erzählte sie uns, wie sie mit ihren Kindern jeden Abend Andacht hielt und auch ihr Mann unterstützte sie dabei. Bald war diese Frau in der gesamten näheren und weiteren Nachbarschaft bekannt. Es drängte sie, den anderen Menschen von der Kraft des Evangeliums zu erzählen. Dona Ivonne war unter dem Einfluß des Evangeliums ein anderer Mensch geworden. Man merkte es an ihrem freundlichen und dankbaren Blick und an jedem ihrer Worte, daß das Geheimnis der Erlösung in ihrem Leben Raum gewonnen hatte.

3.6 Die Erfahrungen einer ehemaligen "Macumbeira"

Viele Brasilianer besuchen die afb Kulte. Man weiß nur wenig über das, was sie dort suchen. Um der inneren oder äußeren Motivation zum Kultbesuch näherzukommen, bedarf es des persönlichen Zeugnisses des passiven und aktiven Kultteilnehmer.

Dem Brasilienreisenden Rolf Italiaander ist die Tonbandaufzeichnung eines Gespräches mit einer ehemaligen 'Macumbeira' (das ist Kultleiterin in der Macumba) zugänglich gemacht worden.¹⁵ Das Wertvolle an diesem Gespräch ist die Tatsache, daß hier jemand spricht, der innerhalb der Welt- und Lebensanschauung des brasilianischen Volkes aufgewachsen ist und die Innenseite eines afb Kultes, der Macumba, kennengelernt hat. Wenn auch die folgenden Ausführungen nicht als repräsentativ für alle afb Kulte gelten können, so ist doch mit dem Gespräch ein wichtiger Einblick in die Welt der afb Religiosität möglich geworden. Die Ausführungen spiegeln die Weltanschauung einer normalen Frau im brasilianischen Volk wieder. Sie enthalten die Sichtweise einer direkt am Kult beteiligten Person und geben die Gefühle und Erfahrungen wieder, die diese Frau in ihrer langen Entwicklungszeit gehabt hat. Diese Erfahrungswelt soll nun in verkürzter, aber doch ursprünglicher Weise zu einer Begegnung mit der afb Religion führen.

Dona Otilia kam in Rio de Janeiro zur Macumba, nachdem sie als Witwe dorthin gezogen war. Sie arbeitete in einer Tuchfabrik. An einem Montag spürte sie plötzlich, wie ihr etwas an den Haaren zog. Sie fühlte Kopfschmerzen, Unwohlsein und Schwindelgefühl. Das Symptom wiederholte sich am Mittwoch und am Freitag. Da es mit Dona Otilia immer schlimmer wurde - sie wurde mehrere Male bewußtlos und konnte des öfteren nicht zur Arbeit gehen, wodurch ihre Stellung in der Fabrik gefährdet war - folgte sie nach erfolgloser ärztlicher Behandlung der Einladung ihrer Vorgesetzten, sich in einer Macumba der 'Vovô Cabinda' (Oma Cabinda) behandeln zu lassen. Die vorgesetzte Mitarbeiterin war selbst Mitglied der Umbanda und besuchte regelmäßig den Terreiro in Gávea in der Lopes-Quinta-Straße. In der Hoffnung gesund zu werden, ging Dona Otilia mit ihr zur Macumba.

Beim Betreten des Kultraumes (Congá) wurde gerade beim Klang von Pauke und Tamburin gesungen:

" Steh auf, Schwarzer,
die Gefangenschaft ist vorbei,
Saravá, am heutigen Tag,
Saravá ist unser Herr"¹⁶.

Dona Otilia wurde es schlecht und sie hatte den Wunsch mitzutanzten. Als der Rhythmus wechselte, hatte sie sich nicht mehr in der Gewalt. Sie erhob sich, von der Krankheit gekrümmt, und fing an zu tanzen und Zigarren zu rauchen. Von der Babá (Heiligenmutter) angeredet, versprach sie bei Heilung den Terreiro weiter zu besuchen. Am Montag ging sie geheilt zur Arbeit und seitdem auch zur Macumba.

Innerhalb der Macumba wurde Dona Otilia zu einer erfolgreichen Macumbeira und Heiligenmutter. In einem siebenjährigen Noviziat wurde sie in den Macumba(Umbanda)-Kult eingeführt. Sie bestand alle vorgeschriebenen Stufen und war 23 Jahre lang eine geachtete Heiligenmutter. Die alte 'Vovô vom Rosenkranz' (Oma vom Rosenkranz) war ihr 'Wegweiser'. Mit diesem Titel 'Oma vom Rosenkranz' ist ihre neue Rolle im Kult benannt.

Begonnen hatte sie mit den Pflichten, die der Kult verlangte. Das sind Riten für die verschiedenen 'Falanges' (Göttergruppen) montags und freitags auf den Friedhöfen, am Strand, im Wald und auf den Kreuzwegen. Sie nahm gewisse Bäder und bereitete diese auch. Zum Jahresende wurde ihr vom Vater Xangô befohlen, in die Camarinha und den Congá zu gehen (Camarinha = Kammer). In der Camarinha wurde sie siebzehn Tage lang zusammen mit fünfzig Frauen und Mädchen mit geschorenen Köpfen zu Heiligenmüttern (Medien) ausgebildet. In dieser Zeit sah sie kein Tageslicht. Jeden Tag gab es neue Kleidung, ein anderes Essen und ein anderes Bad. Es gibt 121 Bäder aus 121 verschiedenen Kräutern für Läuterung und Heilung. Nach dieser Zeit wurden sie aus der Kammer geholt.

Im Anschluß an diese Vorbereitungszeit gab es vier Festmahle (banquete), die, als Teil der Einweihungszeremonien für das Medium, alle in einer Nacht abgehalten werden müssen. Das erste Festmahl wurde im Wald, das zweite am Kreuzweg, das dritte auf dem Friedhof und das vierte am

Strand abgehalten. Bei diesem Festmahl, eine feierliche und teure Zeremonie, wird das Beste aufgetischt, was die afro-bahianische Küche zu bieten hat. Dazu wird Zuckerrohrschnaps getrunken. An dieser Zeremonie nehmen alle Kultmeister, Kultsöhne und alle Kandidaten teil. An einem Tische steht das Essen, das Oxalá (höchster Umbanda-Gott) dargebracht wird. Das Essen ist weiß und wird gesondert zubereitet. Es besteht aus weißem Mais, wird in Kokoswasser gekocht und von der Heiligenmutter in einem weißen Topf angerichtet. Während der Essenszubereitung darf sie mit niemandem sprechen und muß weiße Kleidung tragen. Außer dem afrikanischen Essen gibt es Hühner, Ziegen, gebratene Schweine, gelbe Hähnchen und geröstetes Maniokmehl. Der Tisch ist mit einem weißen Leinentuch bedeckt, und die Gläser sind aus Kristall. Das erste Festmahl wurde um 23 Uhr im Wald und das zweite um 24 Uhr am Kreuzweg abgehalten. Am Kreuzweg wurde man von der Heiligenmutter zur Ader gelassen. Auf die Frage, warum Blut auf diesen Zeremonien fließt, antwortet sie (Dona Otilia): "Der Gott der Finsternis ist blutrünstig und grausam. Jede Bewegung ist vorgeschrieben und hat eine bestimmte Bedeutung."¹⁷ Die Heiligenmutter hatte einen Schnitt hinter dem Ohr gemacht und das Blut dem Exú als Opfer dargebracht. Die Exús sind Boten und Diener der Geister des Lichtes. Sie empfangen Gaben und Opfer der Verehrer am Kreuzweg. Vom Kreuzweg ging es zum Friedhof. Dort wurde ein Pakt mit Seu João Caveira ('Hans Totenschädel') geschlossen. Dona Otilia versprach unter Anrufung des Gottes der Friedhöfe, Yamulú-Yatotô, Herr über die Gräber und sehr gefürchtet, daß sie niemals mehr einen Friedhof betreten würde und er, der Gott, versprach, in ihrer Kultstätte alles Gute und alles Schlechte zu tun. Diesen Pakt hat sie 23 Jahre, solange sie unter der Herrschaft der Finsternis stand, gehalten. (Nach ihrer Bekehrung konnte sie voller Vertrauen und Glück berichten, daß sie durch die Gnade Gottes befreit wieder die Friedhöfe betreten konnte.)

Nach einem weiteren Jahr begann die zweite Stufe ihrer Ausbildung. Es waren allerlei Riten zu erfüllen. Von Vater Xangô kam der Befehl, das Aguerê zu machen.

"Aguerê ist die Zeremonie mit dem Feuer, und wir müssen es essen im wahrsten Sinne des Wortes. In einem Lehmtopf, der ausschließlich zu diesem Zweck gemacht ist, wird ein bestimmtes Öl und ein

brennbares Pulver aus Bahia gefüllt. Öl und Pulver werden von Mittag bis Mitternacht gekocht. Man wirft Baumwolle in den Topf, die beim Rühren Klöße bildet. Genau um Mitternacht erhielt die Babã vom Vater Xangô den Befehl, den Cabocolo 'Estrela da Virgem Mata' (Stern des Urwaldes) zu rufen. Der Cabocolo befahl, daß wir in den kochenden Topf greifen sollten, um einen Baumwollkloß herauszuholen und ihn zu essen. Nur ich und eine andere Frau taten es. Die übrigen 48 Kandidaten verzichteten auf diese Prüfung."¹⁸

Nach dieser Prüfung begann die dritte Stufe ihres Lebens in der Macumba. Sie lernte zaubern, gewisse Gebete und die Praktiken der Hexerei. Für alle üblichen Gelegenheiten kannte sie Gebete und Hexereien. Nach einem Jahr kam die schwierigste und grausamste Prüfung von allen. Es ging um das Opfer eines menschlichen Lebens. Dona Otilia, alias 'Vovô vom Rosenkranz' sollte ihren ersten Zauber vorbereiten. Um dies zu können, sollte sie mit dem Schlimmsten beginnen, nämlich ihren ältesten Sohn töten. Dieses Opfer wurde verlangt, damit sie absolute Herrin ihres Kultes sei und Macht über menschliche Leben habe, Macht über Leben und Tod. Nach drei Tagen Bedenkzeit sagte sie ihrer Heiligenmutter, daß sie so etwas nicht tun könne. Daraufhin verlangte diese, daß das Kind behext werden sollte, so daß es krank würde. Ihr ältester Sohn Acyr, damals sieben Jahre alt, war das Opfer.

"Tatã, der Prophet des Kultes, und Cambono, der ihn leitete, drangen auf mich ein und stellten mir die teuflische Aufgabe, meinem Sohn die Gesundheit zu nehmen. Drei Tage später fand ich, als ich nach Hause kam, meine Mutter besorgt und Acyr recht krank. Um ihn zu heilen, mußten wir den 'Tausch der Köpfe' machen. Das ist eine Sühnezeeremonie in der die Krankheit des Menschen auf ein reines Tier übertragen wird. Ich bereitete ein Festmahl im Wald von Cristo Redentor (Christus der Erlöser). An einem Ende des Tisches setzte ich einen makellosen schwarzen Ziegenbock nieder und meinen Sohn Acyr, der so krank war, daß ich ihn auf den Arm nehmen mußte. Nachdem er bereit war und den Kreuzschnitt bekommen hatte, empfang ich Seu João Caveira, der den Ziegenbock statt des Kindes verbluten ließ. Ich hatte das Leben des Kindes gegen das Leben des Tieres getauscht."¹⁹

Mit dieser Zeremonie war Dona Otilia auf der letzten Stufe angelangt und man machte das Abschlußfest mit vielen Zeremonien. Sie erhielt

ein Schwert, um gegen Feinde kämpfen zu können und damit Barmherzigkeit zu üben. Nun war sie in den sieben Regeln der Umbanda eingeweiht, auch in die schwierigsten: die Regel der Seelen und die Regel der Erze. Die letztere ist so schwierig, daß sie nur von wenigen Menschen erreicht wird.

Nach ihrer Einweihung in das Ritual der Umbanda wurde sie die Babã (Heiligenmutter) mit Namen 'vovô vom Rosenkranz'. Jeden Abend mußte sie drei bis vier Flaschen vom besten Zuckerrohrschnaps trinken und Pfeife und Zigarren rauchen, um die in ihr verkörperte Vovô zufriedenzustellen. Der Branntwein macht sie nicht schwindelig. In diesen Jahren ging sie immer um ein Uhr zu Bett, weil sie ja um Mitternacht wach sein mußte, um die Menschen vom Kreuzweg zu retten. Alle ihre Kinder wurden im Congã (Kultraum) getauft. Der älteste Sohn, Acyr, wurde Cambono (Assistent) an ihrer Kultstätte. Sie erhielt wertvolle Geschenke, obwohl sie für ihre Dienste keinen Lohn forderte. Sie bekam Kleider, Schuhe und Juwelen. Am Jahresende blieb immer eine größere Summe Geld übrig. Diplomaten, Ratsherren, Senatoren und hohe Finanziers hatten den Terreiro der Vovô vom Rosenkranz aufgesucht.

"Mit Hexerei, Gebeten und Bädern fügte und trennte ich Verbindungen, Heiraten und Verlobungen. Die Hexerei wirkt immer, nur nicht bei denen, die an Christus glauben; denn diese befinden sich nicht im Kreise des Bösen. Ich war auch Medium. Das ist eine sehr schwierige Aufgabe, die nur wenige Menschen erfüllen können. Irgend jemand bittet das Medium um Nachrichten über einen verschwundenen oder fernen Verwandten. Das Medium, in diesem Falle ich, empfängt einen Caboclo, der es so heftig auf den Boden wirft, daß es die Besinnung verliert und erst fünfzehn Minuten später mit der Nachricht über die gesuchte Person wieder zu sich kommt. Ich arbeitete auch im spiritistischen Zentrum 'Die Liebe Gottes' in Piedade, wo ich ärztliche Sprechstunden gab und einen Geist empfing, den man für Dr. Antônio Ribeiro hielt."²⁰

Dona Otilia kann von ihrer Vergangenheit erzählen. Sie ist von der Verpflichtung, Kultgeheimnisse zu wahren, befreit. Wie ist es dazu gekommen? Im Jahre 1956 kam sie mit ihrem Mann nach Alegrete im Staate Rio Grande do Sul. Durch eine schwere Erkrankung ihrer Tochter

Vera Lúcia muß sie von der Tatsache Kenntnis nehmen, daß weder der spiritistische Arzt noch die angerufenen Orixás und Guias (Führer) helfen können. Von Xangô (ein Kultleiter) hatte sie erfahren, daß der Arzt recht habe und das Kind sterben müsse. In ihrer Not und Verzweiflung nimmt sie das Angebot eines Ehepaares in der Nachbarschaft an - die Familie gehörte zu den Methodisten - und erlaubt, den Pastor Oto zu dem Kinde zu lassen. Dieser Mann kam, las aus der Bibel vor, betete und ging davon. Bevor dieser Mann zu Hause war, setzte Vera Lúcia sich im Bett auf und verlangte etwas zu essen. Der herbeigerufene Arzt konstatiert: hier ist tatsächlich ein Wunder geschehen und verordnet Hühnerbrühe. Nach 14 Tagen wurde das Kind für gesund erklärt. Auf die Einladung des Ehepaares, mit in die Kirche zu kommen, bittet Dona Otilia die 'Vovô vom Rosenkranz' um Erlaubnis. Diese aber war damit gar nicht einverstanden und drohte, sie von dort mit Gewalt wegzuholen. Dona Otilia aber beruhigte die 'Vovo', indem sie die Pfeife anzündete, eine brennende Kerze daneben stellte und mit dem Versprechen, bei der Rückkehr den Rest zu rauchen, der Einladung folgte. Bei der Rückkehr erfüllte sie ihr Versprechen. Nach diesen Ereignissen wurde Dona Otilia in der methodistischen Kirche getauft und gehörte fortan als praktizierendes Glied zu dieser Kirche.

3.6.1 Beobachtungen - Vermutungen - Fragen : Hilfen zum Verständnis

Der Bericht von Dona Otilia wirft eine Menge Fragen auf. Im folgenden soll nun auf gewisse innermenschliche und psychosomatische Vorgänge hingewiesen werden. Der Leser wird dabei bewußt in eine Spannung versetzt, die er ertragen muß, wenn er sich der geheimnisvollen Welt des afb Kultes nähern will.

Die Welt der afb Religiosität ist eine Welt der Chiffren, die vielfältige Interpretationsmöglichkeiten in sich trägt. Man kann viel hinein- und viel herauslesen. Aus diesem Grunde sollen nun ganz einfach Behauptungen und Vermutungen den Leser anregen, sich diesem ersten Versuch einer Annäherung an die Welt des afb Kultes anzuschließen.

Wo liegen die Ursachen für die Erkrankung der Dona Otilia? Liegen die Ursachen für ihre Krankheit in einer kranken Gesellschaftsordnung und der damit zusammenhängenden Atmosphäre? Lebt Dona Otilia in

einer sozialen Umwelt, die das Individuum krank werden läßt? Oder geht es hier um eine einfache organische Erkrankung? Wie erklärt sich das Geheimnis ihrer schnellen Heilung? Das fortwährende Unwohlsein und die typischen Symptome ihrer Krankheit lassen vermuten, daß der auslösende Faktor ihrer Krankheit nicht im organischen Bereich liegt. Wir haben von der Ortsveränderung der Frau Kenntnis genommen. Also ist zu vermuten, daß das Leben in der Großstadt von ihr als schwer empfunden wurde. Sie reagiert auf diese Erfahrung. Ihr Leiden wird zum unbewußten Hinweis, daß sie mit den derzeitigen Lebensverhältnissen nicht fertig wird. Das psychosomatische Ungleichgewicht der Frau ist bekannt. Nicht bekannt ist ihre Lebens- und Erfahrungsgeschichte und das Milieu, in dem sie aufwuchs. Ihrer Erzählung kann man entnehmen, daß sie zum Zeitpunkt ihres Unwohlseins ganz einfach überfordert ist. Ihre Einsamkeit, die Wohnverhältnisse und ihre finanzielle Situation werden nicht erwähnt. Aber zwischen den Zeilen wird das Drama der Nicht-Integration in die Stadtgesellschaft sichtbar. Ihre Hilflosigkeit gegenüber den Problemen und Schwierigkeiten kommt in den körperlichen Krankheitssymptomen zum Ausdruck. Man erfährt nicht, ob sie das Milieu der afb Religion kannte. Doch wird in ihrer Bereitschaft, auf die Ratschläge ihrer Arbeitskollegin hin ein Umbandazentrum aufzusuchen, das Verlangen nach Gesundung erkennbar. Die regelmäßige Wiederkehr der Krankheitssymptome (Mittwoch und Freitag sind die bekanntesten Tage für Kultsessionen) können als Hinweise dafür gewertet werden, daß Dona Otilia bewußt oder unbewußt ihrer sozialen Umgegend signalisierte, daß sie in ihrer Hilflosigkeit an einem Besuch der Umbanda interessiert war. Wahrscheinlich stand sie bereits unter der suggestiven Wirkung der am Arbeitsplatz geführten Gespräche mit der Kollegin. Vermutlich gehörte Dona Otilia, ihrer Herkunft, Hautfarbe und sozialen Position nach (Arbeiterin) zur Unterschicht.

Dona Otilias Besuch im Kultzentrum läßt ihre Krankheitssymptome ganz plötzlich in konzentrierter Form hervorbrechen (schlechtes Befinden und Körperkrümmung). Mit ihrem Körper signalisiert sie Hilfsbedürftigkeit. Obwohl offensichtlich krank, reagiert sie dennoch sofort auf den Wechsel des Rhythmus. Das bedeutet, daß sie entweder mit den Rhythmen der afb Kulte bereits vertraut war, oder, daß sie diese Erfahrung in Anbetracht ihres nachfolgenden Kultlebens gar nicht mehr anders beschreiben konnte. Durch ihre persönliche Gegenwart im Kultzentrum wird der Wunsch zur Teilnahme wach. Sie reagiert

spontan auf die einladenden Klänge der Kultmusik und mischt sich unter die Tanzenden. Ihre aktive Teilnahme ist wie eine Erlösung aus der bisherigen Passivität ihres Lebens. Durch Tanz und Kettenrauschen wird ganz eindeutig der Wunsch kundgegeben, sich in die Kultgruppe integrieren zu wollen. Ihre Hoffnung und ihr Glaube richten sich voll und ganz auf die Kultleiterin, von deren geheimnisvoller Machtentfaltung sie sich die Lösung ihrer Lebensprobleme verspricht. Die Tatsache, von der Kultleiterin "erhört" worden zu sein, wirkt wie ein Akt der Befreiung. Die Erfahrung der Annahme und Zuwendung durch die Kultleiterin machen aus Dona Otilia eine Person, die sich verstanden und in die Gemeinschaft der anderen aufgenommen fühlt. Die Erfahrung der Heilung und ihre Kontinuität in der Kultgruppe sprechen für sich. Dona Otilia hat so etwas wie eine Heimat gefunden. Der Kultbesuch hat bei ihr innerseelische Mechanismen ausgelöst, die zum Verschwinden der Symptome beigetragen haben.

Die persönliche Teilnahme am afb Kult ist für Dona Otilia erst der Anfang einer Epoche voller Überraschungen. Noch weiß sie nicht, was alles auf sie zukommt, wenn sie die Einladung annimmt, sich ganz in den Kult zu integrieren. Offensichtlich hat sie gesagt bekommen, daß sich ihr Leben von Grund auf ändern würde, wenn sie der Einladung, eine Heiligenmutter zu werden, Folge leistet. Ohne Zweifel erfährt sie im Verlauf ihrer Teilnahme am afb Kult, daß man durch dieselbe eine bessere, wenn nicht gar glänzende Lebensposition erreichen kann. Dieser im Volk weit verbreitete Ruf (fama) ist der Anlaß, im afb Kult den Versuch zu starten, ihrer Lebensmisere den Rücken zu kehren und ein neues Leben zu beginnen. In der Hoffnung, einmal reich und mächtig zu werden, gehorcht sie ihren Lehrmeistern in allen Dingen. Ihr Leben wird sich von Grund auf ändern, doch in eine ganz andere Richtung, als sie sich ursprünglich erhoffte.

Dona Otilia ist diesen Weg gegangen. Wahrscheinlich hat sie erst später - oder vielleicht auch nie - gemerkt, daß sie zunächst zu einem willenlosen Instrument in den Händen ihrer Führer wurde, welches ausschließlich deren Interessen zu dienen hatte. Als 'filha de santo' (Tochter des Heiligen) gehörte sie nun jahrelang zu der Gruppe, die den Kult durch ihre Beiträge stützten und seinen Ruf vermehrten. In ihrer Ausbildung zum Medium lernte sie, daß das Leben aus Geben und Nehmen bestand. Die Kultleiter investierten Zeit und Geld

in ihre Ausbildung. Nun konnten sie erwarten, daß das neue Medium den Interessen des Kultzentrums uneingeschränkt dienen würde. Sollte sie sich den an sie ergangenen Befehlen widersetzen, warteten auf sie die Strafen, die ihr angedroht wurden und die unter Umständen den Verlust des Lebens zur Folge hätten. Dona Otilia wurde in ihrer Suche nach Befreiung zu einer Gefangenen. Sie diente nun in sklavischer Unterwürfigkeit den Ansprüchen ihrer Herren. Welche Interessen stehen hinter ihren Ansprüchen? Warum werden gewisse Zeremonien so und nicht anders gestaltet?

Die großen Fest und prunkvollen Mahlzeiten signalisieren Wohlstand. In Form und Verlauf wird die Welt der 'Weißen' nachgeahmt. Für wenige Stunden werden die oftmals heimlich herbeigewünschten paradiesischen Zustände hergestellt. So wie in früheren Zeiten die Gruppe der Sklaven für den Wohlstand ihrer 'weißen' Herren gesorgt hat, ist es jetzt die Aufgabe der Medien-Gruppe (eine deutliche Nachbildung des portugiesischen und afrikanischen Hofstaates), für den Wohlstand ihrer Kultherren zu sorgen. Die Kultureitung wiederum organisiert das ganze und trägt erheblich zur Kostendeckung bei. Wer unter dem Einfluß der Geistermächte steht, dem geht es gut. Für diese Zeremonien ist oft das Beste nicht gut genug. Alle Teilnehmer - Kultureiter, Kultsöhne, und -töchter und zukünftige Kandidaten - erleben sichtbar und greifbar eine Welt des 'gehobenen Standes'. Die religiöse Großfamilie bestätigt sich gegenseitig, welche Erfolge man bisher errungen hat. Zusammen kann man sich etwas leisten, wozu der einzelne in seinem Leben niemals Zugang finden würde.

Durch die 'Aguerê-Prüfung' soll höchstwahrscheinlich der Wille des Kandidaten zum persönlichen Einsatz, zum totalen Engagement festgestellt werden.

Wie muß die jetzige und zukünftige Stellung eines Mediums in der brasilianischen Gesellschaft beurteilt werden? Kann seine gesellschaftliche Mittlerfunktion den Reichen der Oberschicht veranlassen, sich mehr um den darbenden Menschen der Unterschicht zu kümmern? Kann das einzelne Medium seinen Klienten zu mehr Hilfsbereitschaft und Bereitschaft, von seinen Gütern etwas abzugeben, erziehen? Wo liegt der eigentliche Tätigkeitsbereich des Mediums und wo liegen seine Grenzen? Diese und viele andere Fragen beschäftigen den Beobachter.

Die 'Erfahrungen einer ehemaligen Mucumbeira' haben uns in eine unbekannte Welt geführt. Die folgenden Ausführungen sollen die Entwicklungsgeschichte, die Struktur und die Wirkung der afb Religiosität auf die Bevölkerung Brasiliens erläutern. Sie hoffen dem, der dem brasilianischen Menschen das Evangelium bringen will und deshalb den religiösen Kontext kennen muß, eine Hilfe zu bieten.

3.7 Zusammenfassung und Reflexion

Der bisher eingeschlagene Weg einer persönlichen Begegnung mit dem Phänomen des afb Kultes hat viele Perspektiven eröffnet. Dieser Kult darf nicht nur von seiner Außenseite her beschrieben werden. Gerade die unbekannte Innenseite dieses Kultes liefert dem Forscher wichtige Informationen.

Die Wirkungen des afb Kultes in Brasilien haben dazu geführt, daß zuerst die Mediziner, später die Soziologen und katholischen Theologen sich mit diesem Phänomen auseinandergesetzt haben. Sehr viel später begannen auch evangelische Geistliche sich um ein tieferes Verständnis der afb Kulte zu bemühen. Dieses späte Interesse der evangelischen Theologen hängt einfach damit zusammen, daß die afb Religiosität vorwiegend ein Phänomen der großen Stadt ist. Unter den Landgemeinden der beiden evangelisch-lutherischen Kirchen war wenig oder überhaupt nichts von den afb Kulturen bekannt. Seit dem Zustrom der Landbevölkerung in die Vorstädte kommen auch viele evangelische Gemeindeglieder in das Umfeld der afb Kulte. Die bereits bestehenden evangelischen Gemeinden befinden sich mehr im Zentrum der Städte. In den großen Außenbezirken gibt es noch wenig Bildung von evangelischen Gemeindegruppen, so daß andere religiöse Denominationen dort ein großes Arbeitsfeld vorfinden. Die meisten evangelischen Stadtgemeinden in Brasilien sind in sich geschlossen und zeigen wenig Offenheit nach außen. Ein Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß nur wenige Farbige den Weg in evangelische Gemeinden gefunden haben. Bis heute leben die meisten Evangelisch-lutherischen Gemeinden im Stadtkern und am Stadtrand in einer relativ starken Isolierung in der sie umgebenden geistig-religiösen Wirklichkeit.

Die große Volksmasse innerhalb der brasilianischen Vor- und Trabantenstädte kennt eigentlich nur einen religiösen Zufluchtsort, den afb Kult. Der afb Kult ist überall auffindbar, weil seine Nähe zum Lebenskontext des einfachen Brasilianers gehört. In diesem Land gewaltiger sozialer Gegensätze ist der afb Kult das einzige reale Hilfsangebot für viele Menschen, die aus ihrer verarmten Lage heraus keine soziale oder kirchliche Institution in Anspruch nehmen können. So richten die verarmten Menschen ihre einzige Hoffnung auf die Wirkung magischer Kräfte, die von den Kultvertretern des afb Kultes vertreten werden. In diesem Glauben und oft grenzenlosen Vertrauen werden viele Menschen irregeleitet, denn sie geraten durch die intensive Bindung an eine Person oder an den Kult in eine Form magischer Gefangenschaft, die wenig persönliche und engagierte Freiheit übrig läßt. Langsam aber sicher wird der Kultgläubige den Interessen seiner Kultleiter dienstbar gemacht und dies geschieht oft, ohne daß er es merkt. Auf dem religiösen Weg und aufgrund einer magischen Leichtgläubigkeit seitens der einfachen Bevölkerung ist in den Gebieten ohne reale und wirksame geistliche Bedienung ein Netz von Kulturen entstanden, die eine klare religiöse Herrschaft ausüben. Dieser religiös-magische Herrschaftsbereich ist noch im Wachsen begriffen.

Auf die plötzliche Begegnung mit dem Phänomen und mit den Auswirkungen der afb Religiosität sind in Brasilien in den evangelischen Gemeinden weder Pastor noch die Glieder vorbereitet. Für das evangelistische Gespräch mit Menschen aus dem afb Kultmilieu wird die Erarbeitung von Grundkenntnissen und eine sachlich fundierte Auseinandersetzung mit dem gesamten religiösen Phänomen immer dringender.

Für jeden evangelischen Christen in Brasilien entsteht die Frage, ob er es mit seinem Gewissen vereinbaren kann, die durch den magischen Glauben gefährdeten Menschen seiner Umwelt sich selbst zu überlassen. Die Verantwortlichen in den Kirchen sind aufgefordert, sich von diesem religiösen Problem nicht zu distanzieren, sondern zu bedenken, daß das brasilianische Volk insgesamt durch magische Gläubigkeit großen Schaden erleidet. Es ist die Aufgabe der Kirche, sich diesen religiösen Fehlentwicklungen entgegenzustellen und ein klares Zeugnis abzugeben.

Jeder Christ sollte bedenken, daß hinter dem Zulauf der brasilianischen Volksmasse in den afb Kult die Suche des Menschen nach Rettung und Heil zu erkennen ist. Es ist der Mensch, den man in seiner Ganzheit

zu sehen vergessen hat und der deshalb der Einladung derer folgt, die ihm ein ganzheitliches Verständnis entgegenbringen. Das Phänomen der Ausbreitung der afb Kulte erinnert auch die Kirchen an schwere Versäumnisse. Die folgenden Kapitel werden sich mit diesen Versäumnissen in Vergangenheit und Gegenwart beschäftigen. Sie versuchen die Hintergründe, Ursachen und Entwicklungen zu erhellen, die dazu beigetragen haben, daß die afb Kulte in der brasil. Bevölkerung heute eine solche große Rolle spielen. Nur eine Gesamtsicht der den afb Kult betreffenden Problematik macht es möglich, Wege zu finden, die den Menschen aus dem afb Kulthmilieu herausführen und ihn in eine Freiheit geleiten, in der er sich ausschließlich Gott und den Menschen verpflichtet wissen darf.

4. Die geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Ausbreitung der afrobrasilianischen Kulte in Brasilien
 - 4.1 Europas Übergang in das Kolonialzeitalter
 - 4.1.1 Die Rechtsordnung der Konquista
 - 4.1.2 Der Sklavenhandel
 - 4.2 Abriß der Geschichte Brasiliens von der Kolonial- bis zur Neuzeit
 - 4.2.1 Ausgewählte politische Geschichtsdaten
 - 4.2.2 Wirtschaftliche Geschichtsdaten
 - 4.2.3 Entdeckung und Beginn der Kolonisation Brasiliens
 - 4.2.4 Die geografische und wirtschaftliche Erschließung Brasiliens in der Kolonialepoche
 - 4.2.5 Die afrikanische Völkerwanderung nach Brasilien
 - 4.2.5.1 Die Statistik der Sklaveneinfuhr
 - 4.2.5.2 Die Herkunftsgebiete der Sklaven
 - 4.2.5.3 Die Ausbreitungsgebiete der afrikanischen Kulturen in Brasilien
 - 4.2.5.3.1 Die wichtigsten Zonen der Ausbreitung
 - 4.2.5.3.2 Die Zyklen der afrikanischen Einwanderung
 - 4.2.6 Binnenwanderung und wirtschaftliche Entwicklung
 - 4.3 Die Interdependenz geschichtlicher, kultureller, sozialer und religiöser Entwicklungen als Voraussetzung für eine Begegnung mit der brasilianischen Gesellschaftsstruktur
 - 4.3.1 Die Situation der Abhängigkeit und Marginalisation in Brasilien
 - 4.3.2 Das Modell der "oligarchischen Verfügung" in den Verwaltungsstrukturen von Brasilien
 - 4.3.2.1 Merkmale des "Coronelismo"
 - 4.3.2.2 Merkmale des "Populismo"
 - 4.3.3 Die Marginalisierung der farbigen Bevölkerung in Brasilien
 - 4.3.3.1 Die wirtschaftliche Marginalsituation der farbigen Bevölkerung Brasiliens in Vergangenheit und Gegenwart
 - 4.3.3.2 Das Hautfarbenvorurteil als Motiv für die rassistisch-soziale Marginalsituation der farbigen Bevölkerung in Brasilien
 - 4.4 Zusammenfassung und Deutung

4. Die geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Ausbreitung der afrobrasilianischen Kulte in Brasilien

4.1 Europas Übergang in das Kolonialzeitalter

Die Entdeckung des neuen Kontinentes Amerika ist auf die Expansionsbetreibungen der europäischen Völker im Mittelalter zurückzuführen. Das Motiv dieser Expansionspolitik lag in der zunehmenden Einschränkung des Handels mit dem Orient. Die durch das Vordringen der Mohammedaner in den Mittelmeerraum hervorgerufene drohende Isolation des Westens sollte durch das Umgehen des "islamischen Sperrriegels"¹ überwunden werden. Die Zeit war reif für die Benutzung der Seewege, denn der sich entwickelnden Hochseeschifffahrt standen die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Verfügung.² Die Eroberung der Weltmeere wurde zum Wendepunkt der Geschichte Europas. Es begann eine Zeit der Entdeckung und Eroberung unerschlossener Gebiete in Übersee. Die Eröffnung des kolonialen Zeitalters in Europa war geprägt durch christliches Sendungsbewußtsein, durch politische Herrschaftsansprüche und durch die wirtschaftliche Ausbeutung der überseeischen Kolonien.³

Am Anfang der europäischen Kolonialgeschichte übernimmt das Land Portugal die Aufgabe, die Seewege jenseits der kapverdischen Inseln an der Westküste Afrikas entlang zu erforschen. Der geistige Mentor und Organisator der portugiesischen Entdeckungsfahrten im 15. Jh. war der zielstrebige Prinz Heinrich aus dem Königshaus, genannt "Heinrich der Seefahrer".⁴ Die von ihm gegründete Navigationsschule in der Nähe von Sagres war die Grundlage für seine Unternehmungen. Der Einsatz Heinrichs für die Entwicklung der portugiesischen Schifffahrt diente den Zielen der Reconquista.⁵ Das unmittelbare Interesse Heinrichs richtete sich jedoch auf die Erschließung der Seewege nach Indien. Durch seine Zusammenarbeit mit dem Christusritter-Orden, mit der portugiesischen Kaufmannschaft und mit der römischen Kurie wurde ihm die Priorität bei der Erforschung des Süd-Atlantik zugestanden. Die nun folgenden Entdeckungen an der Westküste Afrikas entlang bestätigen durch ihre Erfolgsmeldungen die Bemühungen der Krone.⁶ Nach dem Tode Heinrichs des Seefahrers (1460) wurden die Afrikafahrten

unterbrochen. Erst der Großneffe Heinrichs, König Johann II. (1481-1495), leitete die Epoche der portugiesischen Entdeckungstätigkeit großen Stiles ein. Die nun beginnende kommerzielle Tätigkeit der Portugiesen an der Westküste Afrikas weitete sich immer mehr aus.⁷

4.1.1 Die Rechtsordnung der Konguista

Die kolonialen Bestrebungen der Portugiesen gehören in den geistesgeschichtlichen Rahmen des Mittelalters.⁸ Nach den Vorstellungen der Zeit haben sie nicht falsch gehandelt, sondern nur die mittelalterliche Überzeugung vom "Orbis christianus" in die Tat umgesetzt. Dadurch traten sie an die Spitze einer geistigen Bewegung, die durch ihre "welterobernde Parole"⁹ offensiven Charakter signalisierte. Durch ihre Frömmigkeit geprägt, stellten sie sich der Ausbreitung des Reiches Christi zur Verfügung. Für alle Könige in Europa war es heilige Pflicht, ihre Interessen innerhalb der christlichen Weltordnung zu vertreten.

Der Träger und Garant für die Ausbreitung des "orbis christianus" war der Papst. Als Repräsentant der theokratischen Universalherrschaft erhob er im Namen der Christenheit den Anspruch auf Weltherrschaft. Die zum "imperium christianum" gehörenden Völker beugten sich seinem Schiedsspruch. Als geistliches Oberhaupt der Kirche hatte er das Recht, die Heidenmission zu leiten. Er konnte christliche Könige und Fürsten beauftragen, neu entdeckte Gebiete zu erobern und die einheimische Bevölkerung zum christlichen Glauben zu bekehren. Die entsprechenden päpstlichen Bullen schufen dafür die erforderliche Rechtsgrundlage. Die Expansionsbestrebungen der europäischen Völker hatten diese missionarische Perspektive. Die Einstellung des Abendlandes zum Problem der Bekehrung Ungläubiger und zur Kolonialfrage wird auf diesem Hintergrund verständlich.¹⁰

Die Kolonialpolitik der Portugiesen ist in mittelalterlichen Rechtsnormen verankert. Sie entstammen dem kanonischen Recht und waren zu einem allgemeinen Gewohnheitsrecht des

Mittelalters geworden. Auf dieser Grundlage verwirklichten sie die Idee der Reconquista,¹¹ indem sie versuchten, verlorene Gebiete zurückzugewinnen und wieder unter christliche Herrschaft zu bringen. Doch bald wurde die Fortführung der Reconquista zu einem wahren Krieg gegen die Ungläubigen. Die Eroberungen Portugals in Nordafrika und auf den atlantischen Inseln sollten damit gerechtfertigt werden.¹² Das Recht war an die Religion gebunden. Als Christ beanspruchte man, ein besseres Recht zu besitzen. Gegenüber den Ungläubigen wurde dieses Recht geltend gemacht. Die kolonialen Interessen wurden auf der Grundlage begründeter Rechtstitel - das Recht der Glaubensverbreitung und der Heidenmission betreffend - und besonderer Verträge abgesichert. Durch diese Verträge besaß man das Recht auf Erforschung und Eroberung neuer Gebiete. "Erste Entdeckung und Besitznahme, päpstliche Verleihung und Staatsvertrag waren die anfänglichen Rechtstitel europäischer Kolonialgründungen in Übersee."¹³ Die päpstlichen Edikte wurden als Legitimation der kolonialen Besitzrechte verstanden. Unter dem Eindruck des Mißbrauchs sind diese kolonialen Besitzrechte später innerhalb der röm.-kathol. Kirche nicht unwidersprochen geblieben. Eine ganze Anzahl spanischer (Bartolomeus de las Casas u.a.) und portugiesischer (Anchieta, Nobrega und Vieira) Theologen erhoben vehementen Einspruch gegen dieses Recht der Ausbeutung der im Namen Christi versklavten Völker der neuen Welt.

4.1.2 Der Sklavenhandel

In den Mittelmeerländern war die Sklaverei und der damit zusammenhängende Sklavenhandel ein alter Brauch. Die in diesen Gebieten geübte Landwirtschaftssklaverei wurde zum Modell für die später praktizierte Plantagensklaverei in Übersee.¹⁴ Durch den portugiesischen Sklavenhandel wurden viele Gebiete Südeuropas ständig mit afrikanischen Sklaven aus Westafrika versorgt. Im Jahre 1441 kamen die ersten Sklaven aus Afrika nach Portugal. Bereits drei Jahre später wurde in Lagos eine Gesellschaft zur Sklavenjagd gegründet.¹⁵ Der aufblühende Sklavenhandel wurde besonders durch die Bulle "Dum diversas" (1452) des Papstes Nikolaus des V. begünstigt. Er hatte den König von Portugal ermächtigt, gegen die Ungläubigen Krieg zu führen, ihr Land zu konfiszieren und sie zu versklaven.¹⁶ Die Forschungen von Avelino Teixeira da Mota über den portugiesischen Seehandel in Westafrika zeigen, daß am Anfang des 16. Jhs. vom Senegalfuß bis Sierra

Leone jährlich ca. 3500 Sklaven ausgeführt wurden.¹⁷

Dieser Strom von Sklaven sollte immer größer werden, denn die Entfaltung der Plantagenwirtschaft im spanischen und portugiesischen Amerika hat von der Mitte des 16. Jh. an eine immer größer werdende Menge von Sklaven in die Gebiete der neuen Welt geführt.¹⁸

4.2 Abriß der Geschichte Brasiliens von der Kolonial- bis zur Neuzeit

Die Darstellung der Geschichte Brasiliens von der Kolonialepoche bis zur Neuzeit kann sich nur auf die Erhebung von Daten und Fakten beschränken, die als unumgänglich für ein umfassendes Verständnis der afrobrasilianischen Kulte vorausgesetzt werden müssen. Dabei sollen die Entwicklungen hervorgehoben werden, die direkt oder indirekt zur Ausbreitung der afb Kulte in Brasilien beigetragen haben.

4.2.1 Ausgewählte politische Geschichtsdaten

1500	8. März	Ausreise des Pedro Alvarez Cabral in Lissabon
	22. April	Ankunft in Brasilien (Pôrto Seguro-Süd Bahia)
1532	20. Januar	Gründung von São Vicente bei Santos durch Martin Afonso
1549		Gründung der Stadt Salvador durch Tomé de Souza
1550		Erste Schiffsladung mit Negerklaven
1554	23. Januar	Gründung der Stadt São Paulo durch José de Anchieta
1554		Der Hafen von Rio de Janeiro wird von Admiral Nicolas de Villegaignon in Besitz genommen.
1565	1. März	Estácio de Sá gründet Rio
1630		Die Küste von Pernambuco wird von Holländern besetzt.
1654		Vertreibung der Holländer aus Pernambuco.
1698		In Minas Gerais zeigen sich Goldfunde
1703		Methuen-Vertrag legt kolonialen Status Portugals und Brasiliens gegenüber England fest
1750		Vertrag von Madrid. Brasiliens Westgrenze wird von Spanien anerkannt.
1759		Vertreibung der Jesuiten aus Brasilien.
1763		Rio de Janeiro wird Regierungshauptstadt.

1789 - 92	Inconfidencia Mineira (Tiradentes)
1808	Eintreffen des portugiesischen Hofes in Rio de Janeiro, verursacht durch die Flucht vor Napoleon.
1821	König Joao VI. und Prinzregent Pedro bekunden ihren Eid auf die brasilianische Verfassung in Rio de Janeiro. Don João VI. verläßt Brasilien.
1822 7. September	Ausrufung der Selbständigkeit Brasiliens durch Pedro. (Grito de Ipiranga)
12. Oktober	Proklamation Don Pedros zum Kaiser
1. Dezember	Krönung Pedros I.
1840 - 89	Pedro II. Kaiser von Brasilien
1850	Verbot der Einfuhr von Sklaven
1871	Die Kinder von Sklaven werden als frei erklärt. Lei do Ventre livre
1888	Abschaffung der Sklaverei
1889	Brasilien wird Republik
1930	Getúlio Vargas gelangt an die Macht
1945	Getúlio Vargas tritt zurück. Verstärkte Industrialisierung.
1956	Joscelino Kubitschek
1964	Putsch der Militärs. Erster Präsident der Militärregierung ist Marschall Humberto Castelo Branco.
1969	General Emilio Garrastazu Médici an der Spitze der Nation
1974	General Ernesto Geisel ist Staatsoberhaupt.

4.2.2 Wirtschaftliche Geschichtsdaten

1500	Beginn der Geschichte Brasiliens durch die portugiesische Entdeckung. Bis 1822 ist Brasilien portugiesische Kolonie. Die Kolonisierung des Landes wird durch die soziale Basisinstitution der "Fazenda" möglich. Die "Fazenda" ist das Modell eines wirtschaftlichen Unternehmens, das auf Großgrundbesitz, Sklavenarbeit und Monokultur aufgebaut ist
------	---

Wirtschaftliche Zyklen

1500 - 1700	Zuckerrohr
1700 - 1800	Gold und Edelsteine
ab 1800	Baumwolle
1839 - 1930	Kaffee
ab 1900	Kautschuk
ab 1930	Der Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozeß wird beschleunigt. Von 1930 an massive private ausländische Kapitalinvestitionen. Mit Beginn der jetzigen Militärregierung (1964) ist das Volumen der Kapitalinvestition ständig gewachsen. Die wirtschaftliche Entwicklung wurde durch diese Kapitalinvestitionen beschleunigt. Die Auslandsverschuldung verursacht in der Gegenwart innenpolitische Probleme. ¹⁹

4.2.3 Entdeckung und Beginn der Kolonisation Brasiliens

Die Entdeckung Brasiliens durch den portugiesischen Seefahrer Pedro Alvarez Cabral²⁰ am 22. April 1500 geschah auf einer Fahrt des portugiesischen Geschwaders zur Malabarküste. Man wollte einen bisher noch unbekannten Verkehrsweg durch den Südatlantik erschließen. Einer der begleitenden Seefahrer Cabrals, Duarte Pacheco Pereira, schreibt in seinem Buch "Esmeraldo de Situ Orbis" (1505), wie er bereits 1498 von seinem König Manuel I. beauftragt worden sei, "jenseits der Weite des Meeres" Land im Westen zu entdecken.²¹

Ursache dieses Auftrages war die Kunde von der Landentdeckung des Columbus (12.10.1492)²², die den portugiesischen König Joao II. veranlaßt hatte, den Spaniern gegenüber Besitzansprüche geltend zu machen. Im Vertrag von Tordesillas (7.6.1494) hatten sich dann Spanien und Portugal über die Abgrenzung ihrer Interessenssphären auf dem Meer geeinigt. Mit diesem Vertrag war es Portugal rechtlich möglich, die vermuteten Seewege zu erforschen, auf beiden Seiten des Atlantik Fuß zu fassen und damit seine Handelsbeziehungen zu erweitern.

Erste Erkundungen (1. Fahrt vom Mai 1501 bis September 1502 / 2. Fahrt 1503/1504) ermöglichten Abgrenzung und Besitznahme des entdeckten Gebietes in Südamerika.²³ Jedoch galt zu dieser Zeit das Hauptinteresse Portugals seinem Handel mit Indien, denn dieser Handel erbrachte märchenhafte Gewinne.

Die eigentliche Landnahme Brasiliens begann erst im vierten Jahrzehnt nach seiner Entdeckung.²⁴ Bis zu diesem Zeitpunkt hatten die Portugiesen nur befestigte Handelsstützpunkte auf dem entdeckten Kontinent errichtet, wie es der damaligen Form europäischer Ausbreitung in Übersee entsprach.²⁵ Durch diese Handelsstützpunkte hatte man mit den Eingeborenen Tauschgeschäfte betätigt.²⁶ Jetzt aber mußte Portugal Brasilien kolonisieren, denn zwei unmittelbare Bedrohungen erforderten eindeutiges Handeln. Der schnelle Verfall der portugiesischen Handelsverbindungen im Orient und die akute Bedrohung der portugiesischen Besitzrechte in Südamerika durch die Franzosen²⁷ veranlaßten den König Johann III. (1521), mit der Kolonisierung Brasiliens zu beginnen. Mit der Expedition nach Brasilien wurde Martin Afonso de Sousa beauftragt.

Es waren portugiesische Landjunker (fidalgos), die zu den ersten Kolonisatoren Brasiliens zählten. Mit ihren "vom König verliehenen Rechten auf brasilianische Gebiete von der zehnfachen Ausdehnung Portugals, schienen (sie) zunächst nicht der ideale Typ des Kolonisators in der neuen Welt zu sein", dennoch "schufen (sie) in Nordostbrasilien ein großzügiges Werk moderner europäischer Überseekolonisation".²⁸ Neben ihnen, als offizielle Lehensträger der portugiesischen Krone, kam eine große Anzahl von Siedlern in die neue Welt. Als abhängige Untertanen dieser adeligen Grundherren kamen diese Siedler "mit einer klaren politischen Zielsetzung, nämlich die Ostküste Südamerikas ihrem König zu sichern und den dahinter liegenden Raum zu durchdringen".²⁹ Außer ihnen gab es noch die "Verbannten", Angehörige oberer Stände, die man aus religiösen oder kriminellen Gründen nach Brasilien geschickt hatte.³⁰ Der Hintergrund dieser Zwangsauswanderung war die Absicherung und Bevölkerung dieser riesigen Kolonie. Im Jahre 1550 waren es noch keine

3000 Kolonisten, die sich wie eine "weiße Welle"³¹ in den stetig aufeinanderfolgenden Einwanderungsströmen an der Ostküste ausbreiteten.

Als das System der Handelsfaktoreien den Interessen der portugiesischen Krone nicht mehr diente, wurde 1534 von König Johann III. das System der lehnsrechtlichen Landschenkungen (donatárias) eingeführt.³² Damit begann die Begründung von Siedlungskolonien. Nach der Aufteilung der brasilianischen Küste von der Amazonasmündung bis zum Kap São Vicente in 12 "Capitanias"³³ wurden diese so abgegrenzten Gebiete durch eine königliche Schenkungsurkunde (carta de doação) an die Landjunker verliehen. Die Vergabe von Land an portugiesische Feudalherren sollte die Besiedlung der Kolonie fördern, die Ausgabe der Krone mindern und die Verteidigung der Kolonie gegen fremde Seefahrer gewährleisten.³⁴ Diese Verantwortung übernahmen die Donatários. Sie verpflichteten sich, bei Übernahme der lehnsrechtlichen Landschenkung auf eigene Kosten Siedlungen in Brasilien anzulegen, sie zu bebauen und zu verteidigen.

Aber auch dieses System bewährte sich nicht. Die Rechte der Donatários wurden 1549 von der Krone zurückgefordert. Fortan hatten königliche Beamte das Verwaltungsrecht über die ganze Kolonie.³⁵ Schon seit 1548 hatte man versucht, in Brasilien eine Zentralregierung zu errichten. Dieser Versuch war an den Rechtsansprüchen der Donatários gescheitert. Jetzt aber war man in der Lage, einen Generalgouverneur (governador-geral) einzusetzen.³⁶ Mit besonderer Vollmacht ausgestattet, wurde die Zentralisation der Macht angesehen als "força de coordenação das capitanias". Als äußerst notwendiges Instrument zur Verfolgung der Außen- und Innenpolitik Portugals in Brasilien verfügte der Generalgouverneur über den Holzhandel, das Kriegskommando und wehrte den Kräften des drohenden Zerfalls der inneren Ordnung, veranlaßt durch die ständigen Autonomiebestrebungen der Kolonisten.³⁷

Es war der Versuch, die freie Initiative der Kolonisation mit der Autorität der Krone zu verbinden. Das Resultat dieses Systems der zentralen Verwaltung war die totale Vorherrschaft der portugiesischen Krone auf der Kolonie. Sie hatte das Wirtschaftsmonopol, herrschte zu Land und zur See und beeinflusste die Bevölkerungspolitik durch die staatseigenen "empresas de povoamento". Unter dieser königlichen Verwaltungsstruktur wurden die Grundlagen für die Verwaltungseinheit Brasiliens geschaffen. Aus den Capitánias der Kolonialzeit wurden im 19. Jh. die Provinzen des Kaiserreiches und später verwandelten sie sich in die Bundesstaaten der heutigen Bundesrepublik Brasilien.

Über die soziale Organisation der portugiesischen Kolonie 'Brasilien' hat Caio Prado Junior genügend Material erhoben.³⁸ Der Ertrag seiner Forschungen hat gezeigt, daß die koloniale Verwaltung ganz von dem organischen Gefüge der portugiesischen Monarchie ausgegangen ist. Nach dem portugiesischen Verwaltungsmodell (modelo reino) war der König der Repräsentant Gottes auf Erden. Als Chef und Vater bestimmte und regulierte er alle Aktivitäten in Portugal und in der Kolonie und beeinflusste sogar das Privatleben seiner Untertanen.³⁹ Die koloniale Administration kannte keine systematische und symmetrische Verwaltungspraxis. Sie richtete sich immer nach den unmittelbaren Notwendigkeiten. Das gesamte Verwaltungssystem war in Struktur und Gesetzgebung eine Wiederholung der metropolitanen Verwaltungsorgane. Die Verwaltungsinstitutionen in Brasilien sind die an das Land und seine Verhältnisse angepaßte Kopie der portugiesischen Verwaltungsstrukturen. Die Eigenheit der Verwaltung bestand in der Zentralisierung der Macht und eine starke Konzentration der Verwaltungsautorität auf bestimmte Orte und Personen, die wiederum den ihnen übergeordneten Verwaltungsorganen in Lissabon verantwortlich waren.⁴⁰ Die Folge dieses Verwaltungssystems war, daß große Teile dieses riesigen Landes ohne direkten Einfluß der von Portugal bestimmten Autoritäten geblieben sind. Die damalige koloniale Bürokratie hat die Vertreter des Staates so in Anspruch genommen, daß ihnen wenig Zeit für die eigentlichen Belange im Volk übrig blieb. Die Anfänge der Geschichte Brasilien sind von dem Abstand der portugiesischen Verwaltung zum Volk geprägt.

Die Aufteilung der Gesellschaft in eine durch unterschiedliche Interessen geprägte Ober- und Unterschicht erzeugte zwischen den Herrschenden und den Beherrschten oft unüberwindliche Gegensätze und Spannungen. Das auf diese Weise entstandene Vakuum in der Bevölkerung brachte es mit sich, daß das Volk der Unterschicht in familiären und individuellen Belangen sich selbst überlassen war. Der von Portugal ausgeübte politische Druck auf die Bevölkerung Brasiliens erlaubte die Einordnung des einzelnen Menschen nur in das von den politischen, wirtschaftlichen, juristischen und religiösen Organen verwaltete Gesellschaftssystem. Wer sich von dieser Gesellschaftsordnung distanzierte, galt als Feind der Krone. Unter diesen Umständen war eine freie Entfaltung gesellschaftlicher Organismen unmöglich.

4.2.4 Die geographische und wirtschaftliche Erschließung Brasiliens in der Kolonialepoche -----

Das besondere Merkmal kolonialer Aktivität in Brasilien ist die Tendenz zur ständigen Gebietserweiterung. Durch die wachsende wirtschaftliche Erschließung des Landes entstanden entlang der Ostküste kleine befestigte Ortschaften, denn diese neu erschlossenen Gebiete mußten immer wieder gegen die Angriffe der Indianer verteidigt werden. Der eigentliche Ausgangspunkt dieser kolonialen Bemühungen bleibt Lissabon als Zentrale und Ort für die Organisation, Finanzierung und Durchführung dieses wirtschaftlichen Projektes in Obersee. Von dieser Metropole aus und auf sie hin wird die Besitzergreifung Brasiliens betrieben.⁴¹ Für lange Zeit bleibt Lissabon das wirtschaftliche Zentrum, welches die geopolitische Ausbreitung Portugals in Brasilien unter Wahrnehmung ökonomischer Interessen steuert. Damit beginnt in Brasilien eine eigene Geschichte der wirtschaftlichen Entfaltung.⁴² Diese Wirtschaftsgeschichte beginnt an der Nordostküste Brasiliens.

Die Methode der Kolonisation Brasiliens durch die Portugiesen ist durch den Großgrundbesitz, die Sklaverei und durch die Monokultur gekennzeichnet. Diese Methode ermöglicht den Aufbau

von Produktionszentren an der Küste. Die anfängliche Rodungskolonisation war sehr schnell in die Phase der Plantagenkolonisation übergegangen.⁴³ Die Folge war der Aufbau von Zuckermühlen⁴⁴, die als Zentren kolonialer Produktivität ihren Besitzern ungeheuren Reichtum einbrachten.⁴⁵ Im Schatten dieser weit auseinanderliegenden Produktionszentren wuchsen die ersten größeren portugiesischen Siedlungen. Erste Hauptstadt Brasiliens war Bahia. Von diesem portugiesischen Verwaltungszentrum aus geht die wirtschaftliche Ausbreitungsbewegung an der Küste in Richtung Norden, Westen und Süden.

Um das Wirtschaftszentrum herum entstehen in den verschiedenen Kapitanien Regionalzentren des Zuckerrohranbaus. Die nördlichen Gebiete wie Pernambuco, Maranhão und die südlichen Zonen mit São Vicente sind die Ausstrahlungszentren der kolonialen Wirtschaftstätigkeit der Portugiesen.⁴⁶ Das an diese Gebiete angrenzende Hinterland wurde durch das Betreiben von Viehzucht immer tiefer erforscht und für die spätere Plantagenwirtschaft erschlossen.⁴⁷ Die Viehwirtschaft wurde damit in der Frühzeit Brasiliens der wichtigste Faktor für die geografische Ausbreitungsbewegung der portugiesischen Kolonisation. Die gesamte Kolonialtätigkeit der Portugiesen richtete sich nach den Bedürfnissen des Europäischen Absatzmarktes. Der steigende Zuckerbedarf in Europa (seit 1517) hat deshalb zu der schnellen Ausbreitung und zu dem Wirtschaftswachstum der Kolonie Brasiliens beigetragen. Die Ausweitung der Zuckerproduktion verhalf den Großgrundbesitzern zu wachsender Prosperität. Sie waren Herren über Gebiete, die an Größe und Menschenzahl von keinem andern amerikanischen Kolonialgebiet übertroffen wurden.⁴⁸

Von der Ostküste aus wird in ca. 200 Jahren das brasilianische Hinterland im Westen erschlossen. Die Festlegung der Grenzen im Westen und Süden geschah durch bewaffnete Expeditionen. Es waren die "Bandeiras" (Fähnlein), die vom Ende des 16. bis Anfang des 18. Jahrhunderts von São Vicente aus - sie waren auf der Suche nach Sklaven und Edelmetallen⁴⁹ - auf Indianerpfaden in das Innere des Landes vorstießen. Sie erreichten alle wichtigen Gebiete Brasiliens und trugen dadurch zum ersten Male in der Geschichte dieses Landes zur Entstehung eines

nationalen Einheitsbewußtseins innerhalb der brasilianischen Bevölkerung bei.⁵⁰ Der "Bandeirismo" wurde eine der Grundsäulen für die Entstehung der brasilianischen Nation. Mit Recht schreibt Vamireh Chacon: "Wenn der Zucker das Brasilien verkörperte, das zum ersten Mal Wurzeln schlug, dann verkörpert die "Bandeira" das Brasilien, das sich zum ersten Mal in Marsch setzte und seine Fühler über ganz Südamerika ausstreckte, vom Amazonas bis zum Rio de la Plata, vom Atlantik bis zum Pazifik".⁵¹

Die Aktivität der Bandeiras wurde in 3 Epochen besonder lebendig. Es waren der Goldzyklus, der Zyklus der Jagd auf die Indianer und ein besonders großer Zyklus der Gold- (1695) und Diamantenfunde (1729). Die Entdeckung von Gold führte zur Erschließung der Staaten Minas Gerais, Mato Grosso und Goiás. Die Konzentration des Handels auf die Versorgung der Minengebiete brachte Brasilien den Prozeß der Selbstbesiedelung. Die ständige Kontrolle und Versorgung durch die Regierung machte eine Fixierung von Kontrollposten und Versorgungsstationen an den wichtigen Handelswegen notwendig.⁵²

Die wichtigste Folge des Goldrausches war die Besiedlung von Mittelbrasilien und die Verlagerung des wirtschaftlichen Schwerpunktes von den Zuckeranbaugebieten des Nordens in den aufstrebenden Süden. Im Jahre 1763 wird Pío de Janeiro zur Hauptstadt Brasiliens erklärt. Die Stadt São Paulo wird zum Verbindungszentrum für die Minengebiete und das umliegende Agrargebiet. In Rio Grande do Sul kann sich eine bedeutende Viehwirtschaft entwickeln.⁵³

Der wirtschaftlichen Erschließung Brasiliens bis zum Ende der Kolonialzeit liegen vier große Zyklen zugrunde. Es sind dies der Zyklus des Brasilholzes (bis 1550), des Zuckerrohrs (seit ca. 1530 bis zur 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts), des Goldes und der Edelsteine (1695 - 18. Jh.) sowie der Zyklus des Kaffeeanbaus (Beginn der 2. Hälfte des 19. Jh.)⁵⁴. Diese Wirtschaftszyklen haben nicht nur die Geschichte der Kolonialzeit entscheidend beeinflußt, sondern die Bevölkerung Brasiliens in ständiger Bewegung gehalten.

4.2.5 Die afrikanische Völkerwanderung nach Brasilien

Die Kolonisation Brasiliens durch die Portugiesen war ein gigantisches kommerzielles Unternehmen.⁵⁵ In der ganzen Kolonialgeschichte, bis in die Neuzeit hinein, wird der große Mangel an Arbeitskräften erwähnt ("falta de braços")⁵⁶. Für die Portugiesen selbst war das angetroffene "wechselnde und sumpfige Klima"⁵⁷ schwer zu ertragen.

Nachdem die von Anfang an zur Arbeit herangezogenen Indianer sich bald als ungeeignet für die Plantagenarbeit erwiesen hatten - sie waren den harten Anforderungen regelmäßiger und schwerer Arbeit nicht gewachsen, d.h. sie wurden krank oder flohen in die Wälder zurück, - wurden in den folgenden Jahrhunderten eine große Menge afrikanischer Sklaven in Brasilien eingeführt. Die Zuckerindustrie sowie die kolonisatorische Ausbreitung wurden von dem regelmäßigen Import dieser schwarzen Arbeitskräfte abhängig, denn nur der Schwarzafrikaner war dem Aufbau einer tropischen Ackerbaukultur gewachsen.⁵⁸ Der Sklavenhandel mit Afrika sollte bald zu einer regelrechten "schwarzen Völkerwanderung"⁵⁹ anwachsen. Dieser oft unterbrochene Fluß afrikanischer Arbeitskraft⁶⁰ hat zur Entwicklung Brasiliens in seiner Kolonialzeit den entscheidenden Beitrag geleistet. Deshalb haben die Afrikaner für Brasilien eine wesentlich größere Bedeutung als die eingeborene indianische Bevölkerung. "Ohne die eingeschleppten Neger und ihre Nachkommen aber wäre Brasilien nicht der Faktor für die Weltwirtschaft geworden, der es heute zweifellos ist...."⁶¹

4.2.5.1 Die Statistik der Sklaveneinfuhr

Die Einfuhr der Sklaven nach Brasilien war während des 16. Jahrhunderts verhältnismäßig gering. Mauricio Goulart schätzt, daß es ca. 12 - 15 000 Afrikaner waren, die in diesem Jahrhundert nach Brasilien verschleppt wurden.⁶² Bereits im 17. Jahrhundert zählte man, daß eine halbe Million Schwarzafrikaner an die brasilianischen Küsten geschleppt worden waren.⁶³ Das 18. Jahrhundert erbrachte das Ergebnis von ca. 1,5 bzw. 2 Millionen - Roger Bastide spricht von 1.582 000 Sklaven und 406.000 freien Negern⁶⁴ - und das 19. Jahrhundert weiß von 1,2 Millionen eingeschleppten-

ter afrikanischer Sklaven zu berichten. Das stärkste Kontingent afrikanischer Menschen traf in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Brasilien ein. Diese riesige Sklaveneinfuhr war durch den Kaffeeanbau bedingt⁶⁶ und durch die größere Transportkapazität der portugiesischen Schiffe ermöglicht. Das Gesamtergebnis der Sklaveneinfuhr in Brasilien in der Zeit von 1550 - 1850 wurde von dem brasilianischen Volkswirtschaftler Roberto Simonsen errechnet und ist heute allgemein anerkannt. Simonsen berechnete, daß in diesem Zeitraum etwa 3,3 Millionen Schwarzafrikaner nach Brasilien verschleppt wurden.⁶⁷ Damit unterscheidet er sich von Otto Quelle und Mauricio Goulart, deren Endsumme sich auf 3,7 Mill. und 3,5 Mill. beläuft.⁶⁸

Der Sklaventransport über das Meer geschah für den Afrikaner unter ungünstigen Bedingungen.⁶⁹ Die Forschungen auf diesem Gebiet ergaben, daß der gefangene afrikanische Mensch der Willkür des Sklavenhändlers ausgesetzt war, der die Sklavenschiffe nicht nur überlud, sondern auch seine Handelsware oft sehr schlecht behandelte, so daß die Sklaven unter Deck oft an Luftmangel, Hitze oder Kälte litten. Eine oft mangelnde Ernährung schwächte den Gesundheitszustand, so daß Krankheiten und Epidemien oft das Leben vieler Sklaven bedrohten.⁷⁰ Einige Sklavenhändler rechneten mit einer Verlustquote von ca. 10 % pro Überfahrt.⁷¹ Sie selbst verstanden ihre Arbeit als eine würdige und verdienstliche Tätigkeit, durch die sie ihrer königlichen Hoheit große Dienste erwiesen.⁷² Selbst ehemalige Sklaven wurden zu Sklavenhändlern, wenn es ihnen gelang, sich freizukaufen. Gerade ihre Art, Sklavenhandel zu treiben, wird als selbstsüchtig und skrupellos bewertet. Auf diese Weise wurden sie reich und berühmt.⁷³

4.2.5.2 Die Herkunftsgebiete der Sklaven

Die Forschungen über den Sklavenhandel zwischen Afrika und Brasilien wurden durch den Mangel an Dokumentation aus dieser Zeit sehr erschwert. Der Grund dafür liegt in der Vernichtung der für diese Forschung notwendigen Dokumente, die im Jahre 1891 durch den damaligen Finanzminister Rui Barbose angeordnet wurde, weil die Regierung nach der Freilassung der Sklaven die Ersatzforderungen der Sklavenherren fürchtete.⁷⁴ Darüber

hinaus wollte man für immer die Erinnerungen an diese Zeit im ganzen Land auslöschen.

Die meisten Forschungen über die Herkunftsgebiete der Afrikaner in Brasilien berufen sich auf die Darstellungen von Nina Rodrigues und Arthur Ramos. Ihre Untersuchungen ergaben, daß sich in Brasilien hauptsächlich die Sudankulturen aus Nigeria, Togo und Dahome, ferner die Kulturen der Goldküste aus Sierra Leone, Pfeffer- und Elfenbeinküste sowie die Bantukulturen der Angola und Kongogruppe durchgesetzt haben.⁷⁵

Aus der Region der Ostküste Afrikas stammen einige afrikanische Kulturen hauptsächlich aus der Gegend von Mozambique.⁷⁶

Arthur Ramos macht darauf aufmerksam, daß die einzelnen Kulturen sich bereits in Afrika nicht rein erhalten konnten⁷⁷. Durch Bevölkerungsbewegungen und Stammeskriege haben sich diese Kulturen untereinander vermischt und dadurch einen afrikanischen Akkulturationsprozeß eingeleitet. Die einzelnen Stämme versklavten die auf ihren Kriegszügen erbeuteten Menschen. Die afrikanischen Könige verkauften selbst ihre eigenen Untertanen, wenn ihnen dies notwendig erschien.⁷⁸

Dieses Verhalten der Afrikaner kam den portugiesischen Sklavenhändlern sehr entgegen. Zu Beginn ihres Sklavenhandels brauchten sie keine Sklavenjagden zu veranstalten, da ihnen die Sklaven von den afrikanischen Häuptlingen selbst angeboten wurde. Als der Sklavenhandel immer umfangreicher wurde, versuchte man die Gefahr einer Erhebung gegen die Sklavenhändler zu mindern, indem man nach Möglichkeit Neger verschiedener Herkunft, Sprache und Religion vermischte.⁷⁹ Zwei Hauptströmungen afrikanischer Traditionsüberlieferung konnten sich am Leben erhalten. In ihnen finden sich die kulturellen Reste und Gebräuche der anderen afrikanischen Traditionen. Es waren die Sudan- und Bantukulturen, die sich in Brasilien unter Hinzufügung der unterschiedlichsten Traditionselemente erhalten und bis heute durchgesetzt haben.

4.2.5.3 Die Ausbreitungsgebiete der afrikanischen Kulturen in Brasilien

4.2.5.3.1 Die wichtigsten Zonen der Ausbreitung

Die Sudanesen und Bantus konnten ihre angestammten kulturellen Oberlieferungen in Brasilien bewahren und fortführen. Die wichtigsten Ausbreitungsgebiete der jeweiligen afrikanischen Kultur hängt mit den Einfuhrhäfen zusammen. Die wichtigsten Einfuhrhäfen waren Bahia, Pernambuco und Rio de Janeiro.⁸⁰ Diese Häfen wurden zu Ausgangszentren der afrikanischen Einwanderung in Brasilien. Der Verkauf der jeweiligen afrikanischen Rasse richtete sich nach dem Bedarf der Plantagenbesitzer. So erklärt es sich, daß es in Brasilien von vornherein unterschiedliche kulturelle afrikanische Einflußzonen gegeben hat. Die Entstehung solcher ethnisch kulturell geprägter Zonen ist in ganz Südamerika feststellbar, nicht aber in Nordamerika.⁸¹ Die kartographischen Aufzeichnungen über die unterschiedlichen Einflußgebiete der importierten afrikanischen Rassen lassen erkennen, daß die Zone um Bahia von Sudanesen und die Zone um Pernambuco und Rio de Janeiro von Bantus belegt und beeinflusst worden ist.⁸² Diese kulturellen Einflußgebiete haben bei dem späteren Synkretisierungsprozeß der afrikanischen mit der katholischen Religiosität in Brasilien eine grundlegende Bedeutung.

4.2.5.3.2 Die Zyklen der afrikanischen Einwanderung

In der Zuckerperiode der Kolonialzeit war Bahia die Hauptstadt des Sklavenhandels. Später verlegte sich dieser Schwerpunkt auf andere Häfen, doch sollte gegen Ende der Kolonialperiode Bahia erneut zum Zentrum der Sklaveneinwanderung werden. Piere Verger teilt die Zeit des Sklavenhandels in vier Perioden auf. Der 1. Zyklus wurde "Zyklus von Guinea" genannt. Er verlief während der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Mit diesem Namen ist das jeweilige Ausfuhrgebiet gemeint

Der zweite Zyklus war der "Zyklus von Angola und Kongo" und vollzog sich im 17. Jahrhundert. Der dritte Zyklus nennt den Hafen Las Minas (Gegend des heutigen Ghana) und verlief während der ersten drei Viertel des 18. Jahrhunderts. Der "Zyklus der Bucht von Benin" war der vierte und dauerte von 1770 bis 1850. Er gewann besondere Bedeutung dadurch, daß die Ankunft der Yorubas sich sofort auf die bereits vorhandenen afrikanischen Kulturen auswirkte.⁸³ Die Yorubas ließen sofort ihre hohe Kultur erkennen, denn sie überflügeln die anderen in Bahia lebenden afrikanischen Rassen durch ihr außerordentliches Können. Es dauerte nicht lange und die Yorubas der Küste von Benin beherrschten in Bahia die Zivilisation der Bantus.⁸⁴ Als letzte eingewanderte Kulturgruppe sollte sich diese Art afrikanische Tradition als so stark erweisen, daß sie in der Lage war, die brasilianische Volksreligiosität entscheidend zu beeinflussen. Auch die von mohammedanischem Einfluß stark geprägten afrikanischen Kulturen der "Males", "Haussas" u.a. sind von der Yoruba- und Bantukultur aufgenommen worden. Das bedeutet, daß sie im Prozeß der Synkretisierung in die Traditionsströme der Sudan- und Bantukulturen eingegangen sind und innerhalb der synkretistischen Traditionsströme nur noch an gewissen Merkmalen erkennbar sind. Für die Konstitution der heute lebendigen afb Kulte hat die islamisch geprägte afrikanische Tradition keine grundlegende Bedeutung, ist jedoch durch einige unbedeutende Elemente im Gesamtrahmen des afb Kultes vertreten.

4.2.6 Binnenwanderung und wirtschaftliche Entwicklung

Die von Kontinent zu Kontinent führende schwarze Völkerwanderung hat in Brasilien nicht haltgemacht. Von den Einfuhrhäfen aus wurden die afrikanischen Sklaven in alle damals bekannten Gebiete Brasiliens verschleppt. Durch diese erzwungene Binnenwanderung ("migração Forçada")⁸⁵ kamen die afrikanischen Kulturgüter in alle Regionen des Landes. Die Ausbreitung kultureller und religiöser

Traditionen läßt sich nicht mehr bis in alle Einzelheiten verfolgen. Es steht jedoch fest, daß in den geschichtlich aufeinanderfolgenden Binnenwanderungen unterschiedliche ethnische Gruppen innerhalb und außerhalb der Hauptregionen des Landes miteinander vermischt wurden und sich kulturell gegenseitig beeinflußt haben.⁸⁶ "Ein ethnisches Element, nämlich der Sklave afrikanischen Ursprungs, das im Nordosten ... am stärksten vertreten war, verteilte sich ... und führte zu tiefgehenden regionalen Unterschieden auf dem Gebiet der Zivilisation."⁸⁷ Diese Binnenwanderungen ermöglichen das Entstehen neuer Kulturformen. Sie sind bis in die Gegenwart die Hauptursache für die Vermischung kultureller und religiöser Überlieferungen in Brasilien.

Die Ursache für die Binnenwanderungen eines großen Teiles der brasilianischen Bevölkerung in der Kolonial- und Neuzeit liegt in der ökonomischen Entwicklung des Landes. Regionale und interregionale Wanderungen wurden immer wieder durch wirtschaftliche Notwendigkeiten ausgelöst. Die ständige Suche nach Verbesserung seiner Lebensmöglichkeiten haben den Brasilianer immer wieder veranlaßt, seinen festen Wohnsitz aufzugeben und sich in den Gebieten mit besseren Arbeits- und Berufsbedingungen niederzulassen. Das wirtschaftliche Ungleichgewicht und die voneinander getrennte ökonomische Entwicklung der verschiedenen Regionen Brasiliens waren die Ursache der Binnenwanderungen in Brasilien. Der Mangel an Lebensqualität und die Unsicherheit der Lebensverhältnisse in seiner Region wurden für den brasilianischen Menschen der bestimmende Faktor, sein Glück in einer besser entwickelten Region des Landes zu suchen.

Die Mobilität der Brasilianer ist hauptsächlich auf die untersten Schichten der Bevölkerung beschränkt. Es sind die Menschen aus den ruralen und wirtschaftlich unterentwickelten Zonen, denen man den Wanderungstrieb nachsagt.⁸⁸ Entscheidende Faktoren für den Impuls der Binnenwanderungen waren die Wirtschaftszyklen, periodische Trockenzeiten im Nordosten⁸⁹ und bevölkerungspolitische Maßnahmen der Regierung, wie es z.B. bei Beendigung der Einwanderung europäischer Arbeitskräfte im 20. Jahrhundert zu Binnenwanderungen im Lande kam. Der auslösende Faktor für die vielen kleinen und großen Binnenwanderungen in Brasilien war und ist noch die Suche nach Erwerbsmöglichkeiten in den Zentren der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes.

Nach der Inbesitznahme des Landes entlang der Küste (etwa bis Ende des 17. Jahrhunderts)⁹⁰ wurde in Brasilien eine erste wirtschaftliche Umbruchsituation zum auslösenden Faktor einer Binnenwanderung größeren Ausmaßes. Die wirtschaftliche Rentabilität des Zuckerrohranbaues im Nordosten war rapid gesunken. Die Entdeckung von Gold und Diamanten in Minas Gerais wurde zum Motiv neuer Hoffnungen. So begann die erste Migration vom Norden zum Süden.⁹¹ Die Folge dieser Nord-Süd Wanderung war die Stabilisierung eines zweiten Wirtschaftszertrums in Mittelbrasilien. Die Kapitanie Minas Gerais und die an sie angrenzenden Regionen erlebten ein schnelles Wirtschaftswachstum, welches in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ganz bestimmte Veränderungen in der Struktur der Kolonialbevölkerung verursacht hat.⁹² Die Bevölkerungskonzentration in Zentralbrasilien verursachte schwere Teuerungen, Epidemien und soziale Mißstände in diesen Gebieten.⁹³ Die Portugiesen waren an einer schnellen Ernte der Reichtümer durch das Einbehalten des "quinto de ouro" (Der fünfte Teil des Goldes) interessiert.⁹⁴ So wurden die Minenarbeiter durch die finanzielle Kontrolle des Handels und des Verpflegungsnachschubes in diese Gebiete wirtschaftlich ausgebeutet und nach Beendigung des Goldrausches ihrem Schicksal überlassen. Als die primitive Form der Goldförderung immer weniger Rentabilität auswies, versank das ganze Minengebiet in Armut. Eine zweite Veränderung in der Sozialstruktur des Landes wird in der Entwicklung der Städte im 18. Jahrhundert erkennbar. Die Entstehung der Städte und die Entfaltung von Produktionszentren im Land erzeugen eine neue mittelständische Bevölkerungsklasse.⁹⁵ In den Kreisen des Mittelstandes wird der Wunsch nach politischer und wirtschaftlicher Unabhängigkeit wach und später in den regionalen Erhebungen und Aufständen wirksam.

"Ein Bürgertum stieg auf, das man im traditionellen Brasilien eigentlich nie gekannt hatte. Hier entstand ein Nationalgefühl, das weder bei den Viehhaltern noch bei den Zuckerbaronen noch in den Handelsstädten der Küste je bestanden hatte.

Dort atmete alles eine koloniale Mentalität; denn alles war auf Portugal eingestellt und angewiesen. In Minas dagegen erhob sich der erste Widerstand gegen den organisierten Raub der brasilianischen Reichtümer durch das Mutterland."⁹⁶

Die Umstrukturierung der Wirtschaft in der Region von Minas Gerais bringt Binnenwanderungen hervor, die im Verlauf des 18. u. 19. Jh. eine Neubesetzung der Küstengebiete und eine Neuverteilung der Bevölkerung in Gegenden südlich von São Paulo verursachten.⁹⁷ In diesen Gebieten zeigt sich eine beginnende wirtschaftliche Entwicklung zu einem Zeitpunkt, da der Anbau von Kaffee ein lukratives Geschäft zu werden beginnt. Zusammenfassend kann man sagen, daß in diesem Zeitraum ungefähr 2 Millionen km² unbewohntes Gebiet bevölkert wurde. Von der Besiedlung dieses Gebietes ging der entscheidende Impuls aus, der zum Anlaß der ökonomischen und industriellen Entwicklung dieser Region geworden ist. Die Versetzung des Wirtschaftszentrums vom Norden in den Süden förderte die gesamte Region. Das Wachstum auf dem Sektor der Agrarproduktion und die Entfaltung industrieller Tätigkeiten haben auf die Entwicklung dieses Gebietes den entscheidenden Einfluß genommen.⁹⁸

Der Beginn des 19. Jhs. brachte für Brasilien grundlegende Veränderungen. Das Kolonialsystem trat in eine kritische Phase ein. Die Krise wurde ausgelöst durch zunehmende Absatzschwierigkeiten der Agrarprodukte Brasiliens in Europa und Nordamerika. Der Einfluß der industriellen Entwicklung Europas machte sich zusehends in Brasilien bemerkbar.⁹⁹ Eine erste Umstellung auf dem Agrarsektor brachte der Kaffeeanbau. In Mittel- und Südbrasilien entwickelten sich Fazendas mit Hunderttausenden von Kaffeebäumen und einem zunehmenden Bedarf an Arbeitskräften. Die Landarbeiter kamen vom wirtschaftlich stagnierenden Norden und strömten in das neue Zentrum der wirtschaftlichen Entwicklung. Im Verlauf des 19. Jhs. wurde der Anbau von Kaffee zum wichtigsten Wirtschaftsfaktor des Landes. Die Besitzer der Kaffeeplantagen strebten nach weitgehender wirtschaftlicher Autonomie. Eine neue Aristokratie entstand. Die Fazendeiros der Kaffeeplantagen wurden die soziale Elite des Landes. Vor ihnen hatten die Zuckerbarone und Minenbesitzer die politische Macht in ihren Händen. Das Kaiserreich wurde in entscheidendem Maße von den Herren der Kaffeeplantagen mitgetragen.¹⁰⁰

In der ersten Hälfte des 19. Jhs. wurden die Kaffeeplantagen noch von Sklaven bearbeitet. Die Position der Sklaven und freien Landarbeiter war fast dieselbe, denn die Bedingungen der Produktion

wurden ihnen vom Plantagenbesitzer aufgenötigt. Die Mentalität der herrschenden Klasse war noch ganz vom alten Kolonialsystem geprägt. Der Sklave und Landarbeiter blieb an das zu bebauende Land seines Brotherren gefesselt, wollte er nicht verhungern.¹⁰¹

Im Verlauf des 19. Jhs. wurde der Kaffee in Westeuropa neben dem Tabak zu einem wichtigen Genußmittel. Die Kaffeeproduktion wächst so schnell, daß sie bei einer Jahresproduktion von 5 Millionen Säcken im Jahre 1880 zum entscheidenden Motor kapitalistisch geprägter Wirtschaftsentwicklung in Brasilien geworden ist. Diese Entwicklung fördert die Mechanisierung der Produktion, den Ausbau der Transportwege und die Entstehung von Handelshäusern und Banken.¹⁰² In dieser Zeit wandelt sich das Bild der Wirtschaft. Der dekadente merkantile und kommerzielle Kapitalismus wird vom entstehenden industriellen Kapitalismus abgelöst.¹⁰³ Der Industriekapitalismus bringt tiefe Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt. Die von England erzwungene Aufhebung des Sklavenhandels wurde zum Anlaß der veränderten Arbeitsbedingungen auf den Latifundien, denn die immer teurer werdende farbige Arbeitskraft konnte von den Besitzern der Kaffeeplantagen nicht mehr bezahlt werden. Um das Produktionsvolumen beibehalten zu können, öffnete man Brasilien für die Einwanderung europäischer Arbeitskräfte. Die Italiener, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jhs. in die Region São Paulo kamen, wurden zur natürlichen Konkurrenz für die farbigen Landarbeiter. Die zusätzlichen Arbeitskräfte förderten die Entwicklung eines freien Arbeitsmarktes. Sie brachten aber auch einen grundlegenden Wechsel des Arbeitsverhältnisses auf den Plantagen. Von diesem Moment an wurde der Landarbeiter lohnabhängig. Nach der Saison verlor er die Privilegien, die er bis dahin im Schutze der Fazenda genossen hatte. Er hatte außerhalb der Saison kein geregeltes Einkommen mehr und war ganz auf sich gestellt, d.h. es gab für ihn keine soziale Sicherheit mehr.

Nach der Jahrhundertwende vollzog sich in Brasilien eine der größten Binnenwanderungen der Geschichte. Der Mangel an Arbeitskräften auf den Kaffeeplantagen von São Paulo provozierte die Abwanderung in Massen aus den umliegenden Regionen. In den Jahren 1900 - 1939 kamen 2.215.639 Binnen- und Einwanderer in das Gebiet von São Paulo. In der Zeit von 1935 - 1940 waren die Schwer-

punktgebiete der Abwanderung die Staaten Salvador Bahia, Minas Gerais, Alagoas und Pernambuco.¹⁰⁴ Die Ermöglichung dieser geographischen Mobilität waren das immer größer werdende sozio-ökonomische Gefälle zwischen den verschiedenen Regionen des Landes und der Ausbau des Straßennetzes. Drei Arten von Binnenwanderungen können in Brasilien beobachtet werden. Es ist eine allgemeine Land-Stadt-Wanderung, die für die außerordentlich hohe Zuwachsrates der brasilianischen Städte verantwortlich ist. Dann ist es eine inter-regionale Wanderung, hauptsächlich von Nordosten nach Westen und Süden, und die Wanderung in die noch unerschlossenen Gebiete (Paraná, Mato Grosso und Goiás)¹⁰⁵. Ein besonderes Merkmal dieser Binnenwanderung war die spontane Gruppenbildung während der Reise. Humberto Dantas hebt in seiner Beschreibung den Zusammenschluß, die Einheit und die Solidarität dieser unterprivilegierten Klasse der brasilianischen Gesellschaft hervor. Diese Gruppen haben sich auch am Ort der Ankunft nicht aufgelöst. Ganz unterschiedliche Menschen der verschiedensten Regionen hatten eine Art Familie gebildet, die in guten wie schweren Zeiten zueinander hielten.¹⁰⁶

In der Epoche der Volkszählung von 1950 wohnten ungefähr 5.200.000 Mill. Brasilianer, das waren 10 % der Gesamtbevölkerung, in Gebieten, in denen sie nicht geboren sind. Die Bevölkerung suchte die Wirtschaftszentren Rio de Janeiro und São Paulo. Die gleichen Motive gelten für die verstärkte Abwanderung aus den Gebieten Minas Gerais, Bahia und São Paulo in den Staat Goiás. Die Erbauung der neuen Hauptstadt im Herzen Brasiliens wurde zum entscheidenden Impuls für die Abwanderung der umliegenden Zonen.¹⁰⁷ Diese Art Bevölkerungsaustausch wurde erst seit 1940 durch genaue Volkszählung berechenbar. Bei den allg. Volkszählungen von 1940 und 1950 wurde die brasilianische Bevölkerung nach Art des Wohnortes eingeschätzt. Man unterteilte die Wohnorte in städtische, halbstädtische und ländliche Zonen. Nach der Volkszählung von 1950 waren noch 63,84 % der Bevölkerung Brasiliens Landbewohner.¹⁰⁸ Die Schnelligkeit des Wachstums der Städte und der nicht abbreißende Strom der Binnenwanderung führt zu großen Schwierigkeiten technischer und sozialer Bewältigung in den urbanen Zonen.

Die Binnenwanderungen im Zusammenhang der wirtschaftlichen Entwicklung Brasiliens eröffnen für den Migranten neue Perspektiven

für sein Leben. Ein großer Teil der Landbevölkerung kann sich dem starren Fazendasystem entwinden. Die Menschen, die über Jahrhunderte der Landaristokratie Gehorsam geleistet hatten, suchten humanere Arbeitsbedingungen. Es waren die seit der Revolution der 30er Jahre sich immer besser entfaltenden Arbeitsbedingungen und der Beginn einer sozialen Gesetzgebung in den städtischen Gebieten, die den Aufbruch der Bevölkerung aus ihren angestammten Wohngebieten veranlaßt hatten. Die neuen Wertvorstellungen der Industrie- und Stadtkultur erhöhten ganz allgemein die Erwartungen an das Leben. Die unsäglichen Schwierigkeiten einer oft mehrere Wochen dauernden Reise konnte die Binnenwanderer nicht davon abhalten, ihren Bestimmungsort aufzusuchen, den sie in der Regel total erschöpft und ausgelaugt erreichten.¹⁰⁹

Die Binnenwanderungen haben große Veränderungen in der brasilianischen Gesellschaft hervorgebracht. Das kulturelle Erbe eines verarmten Bewohners aus dem tiefen Hinterland des Nordostens unterscheidet sich vom kulturellen Status der Landarbeiter aus den Zonen von Bahia oder Minas Gerais. Doch beide sind auf die neue Situation des Lebens und Arbeitens in der Stadt nicht vorbereitet. Ihre Erziehung, Ausbildung und Kultur widerspricht dem Leben in den Metropolen des Landes. Sie haben gewaltige Anpassungsschwierigkeiten. Die Agrarkultur muß bewältigt oder ganz abgelegt werden und die Stadtkultur wird zum wichtigsten Faktor in ihrem Leben. Der kulturelle Rückstand der Binnenwanderer zeigt sich vornehmlich im Analphabetismus, in mangelnder Bekleidung, in den fehlenden hygienischen Grundkenntnissen und in ihrem gesamten Verhalten. Sie klammern sich an gewohnte Vorstellungen und leben in der religiösen Überzeugung, von der sie bisher geprägt wurden. Da die Binnenwanderer ihre Einstellung nicht so schnell aufgeben können, erschwert dies oft die zwischenmenschlichen Kontakte und führt zu sozialen Spannungen. In den Randzonen der Städte führt die Gegenwart der Binnenwanderer zu sozialpsychologischen und psychologischen Problemen, denn ihre Gegenwart und ihre besondere Art wird von den Anwesenden nicht von vornherein akzeptiert oder toleriert. In der Gegenwart werden in Mittel- und Südbrasilien Gebräuche und Verhaltensweisen zweier zeitlich unterschiedlicher Kulturen miteinander vermischt.¹¹⁰

4.3 Die Interdependenz geschichtlicher, kultureller, sozialer und religiöser Entwicklungen als Voraussetzung für eine Begegnung mit der brasilianischen Gesellschaftsstruktur

In der Geschichte Brasiliens werden von Anfang an die Wesensmerkmale dreier grundverschiedener Völker wirksam.¹¹¹ Den Grundstock der brasilianischen Bevölkerung bilden die Indianer, die Portugiesen und die zwangseingeführten Afrikaner.¹¹² Durch die in Jahrhunderten erfolgende intensive Mischung der Rassen wurde Brasilien zum "Zentrum der Konvergenz dreier unterschiedlicher Rassen" und damit zur Geburtsstätte eines neuen Menschentypus, des "homem brasileiro" (brasilianischen Menschen)¹¹³. Die kulturellen Grundwerte dieses neuen "brasilianischen Menschen" sind also von mehreren unterschiedlichen Traditionen geprägt worden.

Zunächst mußten sich die Indianer und Afrikaner der Überlegenheit des Portugiesen beugen. Aber auch der Portugiese mußte lernen, sich den neuen Lebensverhältnissen in den Tropen anzupassen. Er war gezwungen, von den Indianern und Afrikanern eine tropisch andere Lebensbewältigung zu übernehmen. In diesem völkischen, klimatischen und kulturellen Assimilationsprozeß wurde in Jahrhunderten der Rassenmischung der Typus des brasilianischen Menschen geformt, den Gilberto Freyre als "luso tropical" bezeichnet hat.¹¹⁴

Zu den wichtigsten Merkmalen der brasilianischen Geschichtsschreibung gehört das Hervorheben der kolonialen (1532-1808), der imperialen (1808-1888) und der republikanischen Epoche (1889-1930). Die durch Jahrhunderte aufrecht erhaltene Fremdbestimmung abzuschütteln und eigene Wege zu gehen, war die Aufgabe der Vergangenheit. Den Einflüssen internationaler Wirtschaftskräfte eigenständig zu begegnen, ist die Aufgabe der Gegenwart. Doch dies ist bis zum heutigen Tage nicht möglich gewesen. Die Gründe dafür liegen in der Geschichte Brasiliens selbst. Brasilianer müssen erst lernen, daß sich die Bildung und Entfaltung ihrer Nation nicht aus Naturgesetzen, sondern aus ihrem Willen, Handeln und Gestalten, wie es sich in Politik und Wirtschaft niederschlägt, herleitet.¹¹⁵

Die religiösen Bewegungen in Brasilien, darunter auch die afb Kulte, sind zu Hinweisen auf die großen Störungen innerhalb der Wirtschafts- und Sozialstruktur der brasilianischen Gesellschaft geworden. Die

Entstehung und Ausbreitung religiöser Bewegungen haben ihren tiefsten Grund in der Unsicherheit der Lebensverhältnisse derer, die auf der sozialen Skala an der untersten Stufe hängen bleiben. Roger Bastide beschreibt ihre Ausgangsposition: "Die Umwälzung in den sozialen Strukturen, die den Übergang einer Gesellschaft vom archaischen zum modernen Typ begleiten, bringen vor allem in bestimmten Klassen oder Schichten Phänomene der Spannung, der Frustration und der Anomie mit sich. Die ganze Geschichte der industriellen Gesellschaft ist von dem Erscheinen messianischer und anderer Sekten begleitet, die auf der religiösen Ebene das strukturelle Ungleichgewicht übersetzen".¹¹⁷

Zu einer gerechten Beurteilung der brasilianischen Verhältnisse gehört nach Gilberto Freyre ein minutiöses Studium der sozialen Zusammensetzung der brasilianischen Bevölkerung unter dem Aspekt der Rasse, Klasse (soziale Schichtung) und der geografischen Region.¹¹⁸ Dieser Aufgabe sind brasilianische Soziologen in vielen Regionen Brasiliens nachgekommen. Ihre Ergebnisse sollen hier nur so weit notwendig berücksichtigt werden.

4.3.1 Die Situation der Abhängigkeit und Marginalisation in Brasilien -----

Das Land Brasilien ist in seiner politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturierung das Ergebnis des kontinuierlichen Einflusses ausländischer Nationen.

Am Anfang der Kolonialherrschaft Portugals in Brasilien steht die Eingliederung dieser Kolonie in den Rahmen dieser europäischen Wirtschaftsmacht. Die Kolonisten in Brasilien sind von der Machtpolitik der portugiesischen Krone total abhängig. Diese wirtschaftliche und finanzielle Abhängigkeit wird später durch den internationalen Einfluß der Kolonialmächte Holland, England und den USA in anderer Form weitergeführt, wie Florestan Fernandes u.a. es für Brasilien nachgewiesen haben.¹¹⁹ Die Geschichte Brasiliens ist von wirtschaftlichen und ideologischen Fremdeinflüssen stark geprägt worden. Die soziologische Forschung hat die Sozialsysteme in Brasilien untersucht und interpretiert. Das Interesse der Soziologen richtete sich dabei auf die Phänomene der Unterentwicklung in den latein-amerikanischen Ländern. Nach den Ergebnissen der Soziologie ist

das Wesen einer unterentwickelten Wirtschaftsstruktur Resultat ihrer abhängigen Entwicklung.¹²⁰ Die internationale soziologische Forschung stimmt mit dem Ergebnis dieser Analyse überein, soweit sie die Unterentwicklung Lateinamerikas im Gesamtrahmen einer internationalen und kapitalistisch ausgerichteten Expansionspolitik sieht.¹²¹ Im Zentrum dieses Systems wirken die Kapitalkräfte Europas, der USA und Japans. An der Peripherie dieses Zentrums bewegen sich die weniger bedeutsamen Kapitalkräfte der Staaten von Lateinamerika, Afrika und Asien. In diesem Nord-Süd-Gefälle spielen die Interessen der Industrieländer als dem kapitalkräftigeren Wirtschaftspartner die entscheidende Rolle.¹²² Diese Interessen werden besonders in Krisenzeiten und in der wirtschaftlichen Ausweglosigkeit der unterentwickelten Wirtschaftsstrukturen der dritten Welt erkennbar, weil sich in den Regionen des peripheren Kapitalismus der Mangel an Wirtschaftsentwicklung besonders drastisch auswirkt. Innerhalb eines peripheren Wirtschaftssystems wirken sich die Mechanismen der Abhängigkeit besonders gravierend auf die Bevölkerungssteile aus, die in diesem System an unterster Stelle stehen.¹²³

Das Land Brasilien gehört immer noch zur Zone der Unterentwicklung in Lateinamerika. Die heutige Sozialstruktur Brasiliens ist nicht das Ergebnis eines autonomen historischen Prozesses. Die gesamte Entwicklung Brasiliens ist durch den Einfluß der oben genannten Hegemonialmächte mitbestimmt worden. Das Problem der aktuellen Unterentwicklung großer Zonen in Brasilien ist die Frucht einer Infrastruktur, die sich seit Bestehen einer sozialen Organisation in Brasilien herausgebildet hat. In Brasilien wurde die gesellschaftliche Entwicklung immer durch oligarchische Verwaltungssysteme gesteuert. Auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene waren es bisher immer die wirtschaftlich einflußreichen Herrschaftsstrukturen (Handels- und Wirtschaftsoligarchie, Landoligarchie, Produktions- Kapital- Industrieoligarchie etc.), die ihre Interessen in Brasilien durchgesetzt haben. Die Integration der peripheren in die globale Wirtschaftsstruktur schränkt autonome Entwicklungsmöglichkeiten stark ein. Der Verlust der Autonomie bedeutet Verlust der politischen und ökonomischen Selbständigkeit. Die Eingliederung der peripheren Wirtschaftszonen in die von den Metropolen strukturierte internationale Arbeitsteilung macht die Peripherie von der Metropole abhängig. Der Raubkolonialismus der Vergangenheit und alle ihm ähnlichen Systeme der Gegenwart haben gezeigt, daß sich das Interesse der Verwaltungsstrukturen innerhalb

der peripheren Wirtschaftszone an den Interessen der Metropole ausgerichtet.¹²⁴ Im Zusammenhang mit internationalen und nationalen wirtschaftlichen Vorgängen muß festgehalten werden, "... daß die durch Kolonialismus, Imperialismus und Neokolonialismus erzwungene Einordnung der Ökonomien der Dritten Welt in die Ökonomien der Metropolen, aufgrund derer das kapitalistisch dominierte Weltwirtschaftssystem in den vergangenen Jahrhunderten sich in Etappen herausgebildet hat, den zentralen analytischen Angelpunkt in einer Analyse der gegenwärtigen Lage der Dritten Welt darstellt."¹²⁵ Die Peripherien übernehmen in diesem System folgende Funktionen: Sie dienen als Lieferant von billigen landwirtschaftlichen Produkten und Rohstoffen, als Anlagensphäre für Kapital, als Auslagerungsstätten für die in den Metropolen nicht mehr rentabel arbeitenden Branchen und als Arbeitskräftereservoir.¹²⁶ Das bedeutet, daß sich jede Art von Unsicherheit oder Schwankung im internationalen Wirtschaftssystem an den Randzonen der Wirtschaftsperipherie auswirken muß.

Der 1973 verstorbene brasilianische Sozialwissenschaftler Manfredo Berger hat diese Situation der Abhängigkeit in Brasilien untersucht. Seine Erhebung der Ergebnisse der brasilianischen Sozialwissenschaft hat ihn dazu geführt, die in den Krisen der Soziologie der sechziger Jahre sich entwickelnde Dependenztheorie zu übernehmen. Nach seiner Behandlung der Dependenztheorie im theoretischen Bezugsrahmen spricht Berger von einer "konkreten Dependenzsituation"¹²⁷, weil in seiner Analyse Brasiliens als dependenter Gesellschaft das Dependenzkonzept als "... strukturelle Dependenz" interpretiert wird.¹²⁸ "Die Dependenz soll nicht als eine Beziehung, sondern als eine Qualität der dependenten Gesellschaft betrachtet werden. Die Dependenz soll eher als ein historisches Produkt des Internalisierungsprozesses der vielschichtigen Beziehungen, Prozesse und Strukturen zwischen zentralen und peripheren Gesellschaften gesehen werden. Es geht also um eine konkrete gesellschaftliche Situation, die diesen Internalisierungsprozeß historisch von Anfang an erlebt hat."¹²⁹

In seiner Analyse der Dependenzsituation Brasiliens setzt Berger voraus, daß sich "... die brasilianische Gesellschaft vom Ursprung an im Einflußbereich des entstehenden kapitalistischen Weltsystems befindet und daher gar nicht als eine Gesellschaft wie etwa die europäische oder nordamerikanische verstanden und erklärt werden kann."¹³⁰

Seine soziologische Erklärung des Entwicklungsprozesses dependenter Gesellschaften mündet in der Schlußfolgerung: "Ich meine mit Dependenz im wesentlichen die Internalisierung dieser 'Abhängigkeitsstrukturen und Abhängigkeitsketten' in einem konkreten Gesellschaftsprozeß."¹³¹ Die konkrete Dependenzsituation Brasiliens in der Vergangenheit und Gegenwart sieht er unter der dreifachen Dimension der wirtschaftlichen, politischen und sozio-kulturellen Dependenz.

Die wirtschaftlich dependente Situation Brasiliens in der Kolonialzeit ist gekennzeichnet durch monokulturelle Produktion, die sich den ausländischen Bedürfnissen anglich und sich in der Produktionstechnik auf die Arbeitskraft der Sklaven berief. Die Wirtschaftsstruktur war vom Fazenda-System (Sklaverei, Großgrundbesitz, Monokultur) geprägt, welches als kommerzielle Basis dem patronalen Kommando unterstand. Das Ergebnis dieses Systems ist Gewinn und Kapitalakkumulation in den Händen der Besitzer von Zuckermühlen. Die Kapitalerträge flossen in die Hände der europäischen Händler, die den Gewinn in das Ausland transferierten. Hinter der Ableitung des Kapitals als Dynamisierungspotential nach außen stand das Interesse der Europäer, die den Markt kontrollierten. Der Mangel an Kapitalinvestition oder Reinvestitionsmöglichkeiten und Dynamisierung der brasilianischen Wirtschaft in der Kolonialzeit hat eine frühe Entfaltung und Entwicklung der brasilianischen Ökonomie verhindert.¹³² Die nachkoloniale Periode wird für die brasilianische Volkswirtschaft zu einer problematischen Phase dependenter Entwicklungen.

Eine besondere Form wirtschaftlicher Dependenz, d.h. die Entwicklung interner dependenter Strukturen, Prozesse und Beziehungen wird mit dem Akt der Sklavenbefreiung (1888) erkennbar. Gehörte vorher die Arbeitskraft dem Sklavenherrschaft, so war sie mit diesem Befreiungsakt auf das Individuum übergegangen. Da aber das Land bereits besetzt war, ergaben sich für ihn zwei Möglichkeiten: Entweder auf der Fazenda bleiben und für einen niedrigen Lohn arbeiten oder ein weit entferntes Gebiet aufsuchen und eine Subsistenzwirtschaft anzufangen.

Die wachsende Verelendung der farbigen Bevölkerung war durch diese Entwicklung vorprogrammiert. Die einzige Alternative war Verelendung

auf dem Land oder in der Stadt. Der "freigelassene" Landarbeiter hat sich bis heute nicht unabhängig machen können. In der ganzen ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lebt die große Masse der Nachkommen der ehemaligen versklavten Bevölkerung in einer Situation totaler Dependenz und spielt deshalb eine passive Rolle in der wirtschaftlichen Entwicklung und Veränderung der brasilianischen Gesellschaft.¹³³

Die Selbstversorgungsstruktur des alten Fazendasystems war zerbrochen und die Stadt gewinnt an Bedeutung, weil sich in ihr die Warenproduktion und Verteilung konzentrierte. Auch durch den Versuch einer beschleunigten Industrialisierung bleibt Brasilien in einer dependenten Situation. Die Versuche eines autonomen Industrialisierungsprozesses in der 1. Hälfte des 20. Jh. scheitern. Sie sind verursacht durch internationale Krisen (1. u. 2. Weltkrieg, Weltwirtschaftskrise von 1929), durch Kaffeeüberproduktion, durch die Revolution von 1930 und durch den Prozeß der Urbanisierung.¹³⁴ Auf die Frage, warum der 1930 begonnene Wirtschafts- bzw. Industrialisierungsprozeß sich nicht entfalten und dadurch die wirtschaftliche Dependenz nicht überwinden konnten, gibt Manfredo Berger folgende Antwort. Er sieht das Problem in der Nachfragestruktur im In- und Ausland, in der Einführung neuer Technologien, die einen wachsenden Arbeitskräfteüberschuß verursachen und damit das Problem der Arbeitsplatzbeschaffung unlösbar machen und in der Kapitalbeschaffung im Ausland. "Der Ausweg aus dem Interessengegensatz zwischen den städtischen Massen, die mittlerweile ein starkes politisches Potential erreicht hatten, und der Landoligarchie lag allein in einer nahezu bedingungslosen Öffnung Brasiliens für ausländische Investitionen und einer gewaltigen Ausdehnung der äußeren Verschuldung (Regierungszeit Kubitscheks)".¹³⁵

Auf diese Weise kommt es zu einer neuen Dependenzsituation in Brasilien. "Da die brasilianische Gesellschaft ihre Dependenzsituation nicht überwinden konnte und deshalb den einzigen Weg zur Industrialisierung in der Hilfe des ausländischen Kapitals sah, obwohl in bestimmten Phasen (etwa 1950-54 oder 1961-64) der Versuch gemacht wurde, relativ selbständig zu entscheiden, hat sich schließlich ein Industrialisierungsprozeß etabliert, der nicht mehr Autonomisierung bedeuten konnte, wie man es ab 1930 erwartet hatte, sondern eine neue Dependenzsituation."¹³⁶ Dadurch, daß Brasilien zu einem Gebiet für günstigste Kapitalinvestitionen

geworden ist, ist es zum Niederlassungsort internationaler Industriemonopole geworden. Das bedeutet, daß die brasilianische Gesellschaft trotz wirtschaftlicher Erfolge eine dependente Gesellschaft bleibt.¹³⁷

Die Folgen für eine periphere abhängige Wirtschaftszone sind von den Soziologen längst erkannt worden. Unterentwicklung ist nicht zu verstehen als ein der Entwicklung zeitlich vorausgehendes Stadium, sondern Unterentwicklung und Entwicklung sind "...historisch gleichzeitige, funktional aufeinander bezogene Seiten desselben historischen Prozesses der Entwicklung des kapitalistischen Weltsystems."¹³⁸ Damit ergibt sich das Bild einer weltweit polarisierten Struktur, in der das "Oben" die metropolitanen Herrschaftszentren und das "Unten" die Ausbeutung der peripheren Wirtschaftszonen kennzeichnet. Auch Brasiliens Entwicklung muß unter diesem Aspekt gesehen werden. Sein unterentwickeltes Stadium in der Vergangenheit auf dem Sektor der Medizin, dem Schulwesen, der Agronomie und der Technik ist von den Geschichtsschreibern¹³⁹ und von brasilianischen Soziologen¹⁴⁰ erkannt und dargestellt worden. Die Sorge der Gegenwart ist der wachsende Reichtum einer privilegierten Minderheit und die zunehmende Armut einer unübersehbaren unterprivilegierten Schicht, die am Rande oder unter dem Existenzminimum dahinvegetiert.¹⁴¹

Die Überverstädterung der brasilianischen Großstädte hat besorgniserregende Auswirkungen. Sie zeigen sich in der zunehmenden Unfähigkeit, der in ihr lebenden Bevölkerung eine angemessene Arbeit, Wohnung und soziale Dienstleistungen anzubieten. Die harte und brutale Realität ist Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung. Die oft fehlende, weit vorausschauende Stadtplanung, die Grundstücksspekulation und die chronische Finanzschwäche der Kommunen erlauben keine gesunde Entwicklung. Der Mangel an Schulen, sanitären Einrichtungen und sozialen Dienstleistungen bewirken Unsicherheit und beschwören das soziale Chaos in den Randzonen. Die Elendssiedlungen an den Rändern der Großstädte sind Zwischenzonen, in denen sich der Landmensch an die Situation der Großstadt gewöhnt. Sie sind die Brücke zwischen zwei weit auseinanderliegenden Welten. Der Bewohner dieser Zone weiß um den tiefen Kontrast zwischen den Wohnvierteln der Wohlhabenden im Zentrum der Stadt, Wohnungen der Reichen,

und den Siedlungen der zum sozialen Elend verdamnten Randbewohner. In den Randzonen der Städte kommt es zur Auflösung des Familienlebens und zur Desintegration der Persönlichkeit.¹⁴²

Die Bewohner der Elendsgürtel werden seit dem zweiten Weltkrieg mit dem Begriff der "marginalen Bevölkerung" bezeichnet. "Marginal" ist von einem Zentrum her zu verstehen ... in bezug auf welches das umschriebene Phänomen am Rande bleibt. Später begann man mit dem Begriff der Marginalität die sozialen und kulturellen Merkmale der 'marginalen Bevölkerung' zu beschreiben.¹⁴³ Nach den Vorstellungen der Soziologie wird eine marginale Gruppe unter Bezugnahme auf das herrschende "soziale System" als nicht in dieses System eingegliedert definiert. Diese Sicht impliziert eine soziale Dichotomie zwischen Integrierten und Marginalen innerhalb der Gesellschaft.

"Teilnahme oder nicht an den Mitteln, Werten, Aktivitäten und Gütern der Gesellschaft bestimmt die Position als Eingegliedelter oder Marginaler. Die marginalisierten Gruppen sind folglich diejenigen, die die Arbeitslosenreserven darstellen und die die niedrigste Stufe in der Alphabetisierung, der Wohnsituation und der medizinischen und sanitären Versorgung einnehmen."¹⁴⁴

Die absolute Dependenz eines großen Teiles der brasilianischen Bevölkerung kommt in einer Studie von Luiz Pereira zutage. In dem Kapitel "populações 'marginais'" seines Buches "Estudos Sobre o Brasil Contemporâneo" (Studien über das gegenwärtige Brasilien)¹⁴⁵ definiert er die soziale Marginalität und beschreibt sie als ein einziges Problem. Nach ihm und den anderen von ihm zitierten Soziologen weist die soziale Marginalität hin auf den "Mangel an Integration" ("a falta de integração a_" oder "falta de participação em", d.h. Mangel an Integration und Partizipation).¹⁴⁶ Diese zentrale Begriffsbestimmung ist auch von Ignacio Sotelo im Zusammenhang seiner Forschungen über den Gesamtbereich Lateinamerika gebraucht worden.¹⁴⁷ Nach Pereira u.a. sind marginale Gruppen an der Einschränkung ihrer zivilen, politischen und sozialen Rechte zu erkennen. Sie können nicht voll in den ökonomischen Prozeß und den dadurch bedingten sozialen Aufstieg (mobilidade social vertical ascendente) integriert werden. Die Unterentwicklung der marginalen Gruppe wird an ihren ungeordneten Lebensbedingungen erkennbar. Sie zeigen sich im Arbeitsverhältnis, den prekären

Wohnungsbedingungen, in der mangelnden Gesundheit und in der mangelnden Schulbildung. Der Mangel an sozialer Versorgung zeigt sich in der Nichtzugehörigkeit (das nicht angehören) zur nationalen medizinisch-sozialen Vorsorge (INPS), in der Lokalisierung der Wohnsiedlungen an den äußersten Gebieten der Städte, die von den öffentlichen und städtischen Betrieben noch nicht erreicht sind, wie Beleuchtung, (Straßen....), Telefon, Gesundheits- und Polizeistationen, grüne Zonen etc....¹⁴⁸

Die prekäre Lage der marginalen Bevölkerung der Großstädte Brasiliens ist auf den Bewegungsrhythmus der Polarität von Zentrum und Peripherie zurückzuführen. Nach den Gesetzen von Angebot und Nachfrage kann man in diesem peripheren kapitalistischen System in den Produktionsprozeß ein- oder von ihm ausgeschlossen werden. Von dieser Teilnahme- oder Ausschluß-Situation sind in Brasilien Millionen Menschen abhängig.¹⁴⁹ Buchstäblich über Nacht können sie in das größte Elend stürzen, weil eine momentane oder längere Wirtschaftsflaute sie vom Produktionsprozeß ausschließt und ihnen damit familiäres und persönliches Wohlergehen verweigert wird. Die wirtschaftliche Verelendung hat schwere Folgen für die marginalisierte Bevölkerung gebracht.

2. Das Modell der "oligarchischen Verfügung" in den Verwaltungsstrukturen von Brasilien

In der gesamten Geschichte Brasiliens werden im politischen Verwaltungsbereich autoritäre Strukturen erkennbar. Die historischen Wurzeln des politischen Systems liegen in Europa. Durch die Anpassung der überlieferten feudalen Herrschaftsstrukturen an die brasilianischen Landesverhältnisse und durch die Verschränkung der politischen Systeme mit der Wirtschaftsstruktur entstanden auch in Brasilien Formen von Abhängigkeit. Innerhalb eines Systems der "oligarchischen Verfügung"¹⁵⁰ kam es zur Übereinstimmung der politischen mit der wirtschaftlichen Macht.

Erstes Beispiel dafür ist der Großgrundbesitzer, der als Besitzer des Bodens und Reichtums absoluter Herrscher über seine Untertanen war. Die Bevölkerung im Umkreis des Herrenhauses (Skolaven, Landarbeiter, selbst Frau und Kinder) befand sich in totaler Abhängigkeit dieses oft despotischen Herrschaftssystems. Die erste regionale Verwaltungseinheit war die "Câmara Municipal", der nur Großgrundbesitzer angehören

durften. Ihre Verwaltung schloß eine Teilnahme der Bevölkerung von jeder politischen Willensbildung aus. Innerhalb eines lockeren globalen politischen Systems bildeten diese "Câmaras" lokale Machtzellen. Als souveräne Organisation lokaler Interessen bildeten diese voneinander unabhängigen Verwaltungsorgane die Vorbedingung zur Entstehung des brasilianischen politischen Systems. Diese Zellen der Macht wurden durch und durch von Prestige und dem Machtwillen der Großgrundbesitzer geprägt.¹⁵¹

Das brasilianische Volk wurde über Jahrhunderte hinweg auf dieser Basis lokaler Machtstrukturen politisch verwaltet. Das wichtigste lokale Phänomen war die Bildung des "Coronelismo" (Coronel = Oberst) als politische Institution. In der Person des "Coronel", d.h. des Großgrundbesitzers, ist eine abgeänderte Form des aus Europa bekannten Patronatssystems erkennbar. Der "Coronel" repräsentiert in seiner Person die politische, wirtschaftliche und soziale Verwaltungseinheit. Das Verhältnis zwischen Untertanen und Herren wird von der Soziologie als "patrondependent relationship" gekennzeichnet.¹⁵² Dieses Beziehungsverhältnis läßt sich in allen Verwaltungsformen der Vergangenheit und Gegenwart in Brasilien erkennen.

Dieses System bleibt als "ancien régime" durch alle gesellschaftlichen Veränderungen hindurch erhalten.¹⁵³ Trotz der mannigfachen politischen Erschütterungen bleibt die traditionelle Herrschaft der Grundbesitzerfamilie. Sie beruht auf offener oder häufig verschleierte Gewalt und Unterdrückung. Die Bildung lokaler, regionaler oder nationaler Clans ist die Frucht des Herrscher- und Machtwillens der Großgrundbesitzer, die sich politisch und ökonomisch von Berufspolitikern auf nationaler Ebene vertreten lassen. Auf lokaler Ebene sichert sich der "Coronel" bis heute durch seinen politischen und finanziellen Einfluß selbst ab. Auf der Ebene der städtischen Mittelklasse werden die Angestellten durch ein geschickt manipuliertes Patronage-System in Verwaltung und Betrieb in das politische und wirtschaftliche System integriert. Auf der Ebene der Wahlen dient die Beeinflussung des Wählers durch den "Coronel" und seiner personalistischen Herrschaft der Stabilität und Kontinuität des politischen Systems.¹⁵⁴

Für das Gesamtsystem ist ein kosmopolitischer Grundgedanke konstitutiv. Der Kosmopolitismus der Oberschicht hat sich den jeweiligen Verhältnissen

angepaßt. Die Führer-Gefolgschaft-Struktur blieb erhalten. Sie zeigt sich in dem Phänomen des "clientelismo" (persönliche Klientel) und der horizontalen Clan- und Cliques-Loyalität. Durch alle sozial relevanten Bereiche hindurch dienen die sogenannten "panelinhas" (geschl. Gruppe) der Aufrechterhaltung vorhandener Strukturen. Das bedeutet Aufrechterhaltung der sozialen Kluft im Volk, die sich seit der Kolonialzeit im Gegenüber von Herrenhaus und Sklavenhütte (Vila versus Favela) herausgebildet hat.¹⁵⁵

Die demokratischen Ansätze der Neuzeit konnten die Kontinuität autoritärer Grundstrukturen und Verhaltensweisen in Politik und Wirtschaft nicht verhindern. Die Wende von 1964 bedeutet einen Pendelschlag der Geschichte Brasiliens hin zu den alten Formen der "oligarchischen Verfügung". Die Aufrichtung autoritärer Herrschaftsstrukturen in der Innenpolitik richtet sich eindeutig gegen Bewegungen der Subversion des Systems.¹⁵⁶ Das Militär, zur nationalen Mittelklasse zählend, stützt das oligarchische System. Zur traditionellen Oligarchie gehörend schließt das Militär die soziale Pyramide des politisch-ökonomischen Systems nach unten ab. In ihm wird das Grundmuster des brasilianischen Autoritarismus praktiziert. Führer und Geführte garantieren die kosmopolitische Ordnung und sind als "poder moderador" (vermittelnde Kraft) für innenpolitische und außenpolitische Belange zuständig. Als Vertreter des Ganzen stehen sie über den Parteien.¹⁵⁷

Der Abstand zwischen den oligarchischen Systemen und dem allgemeinen Volk ist sehr groß. Manfred Nitsch spricht deshalb von dem "teleskopartige(n) Auseinanderziehen der Lebenswelten; von neo-aristokratischen bzw. technokratischen Kosmopoliten einerseits und marginalisiertem Volk andererseits...."¹⁵⁸ Das gesellschaftliche System muß als "militärische Organisation"¹⁵⁹ verstanden werden, in dem alles "von oben" legitimiert werden muß. Die groben und feineren Formen der Repression werden mit Hilfe dieser militärischen Interpretation der Gesellschaft gerechtfertigt. Die Vorherrschaft der Militärs zeigt sich in der Machtausübung über zivile Politiker und Technokraten.¹⁶⁰

Der normale Brasilianer hat sich daran gewöhnt, daß seine nationalen, regionalen und persönlichen Belange durch ihm übergeordnete Strukturen der

Autorität geregelt werden. Er weiß, daß ein persönlicher "patrão" seine Geschicke lenkt. Innerhalb dieser Form von persönlicher Abhängigkeit ist für die untere Bevölkerungsschicht das Bild der großen Familie im weiteren und engeren Rahmen eine Selbstverständlichkeit. Die Herausbildung gesellschaftlicher Kasten auf der Basis des Autoritatismus gruppiert und legitimiert sich durch Formen der Führerschaft, in denen das Bild des "patrão" lebendig und wirksam wird.

In diesem Zusammenhang soll die Aufmerksamkeit auf zwei unterschiedliche Phänomene in der Gesellschaftsformation Brasiliens gelenkt werden. Es handelt sich um den "Coronelismo" und "populismo".

4.3.2.1 Merkmale des "Coronelismo"

Die Tradition des "Coronelismo" (Coronel = Oberst) in Brasilien bedeutet, daß im ganzen Land tausende von kleinen Gruppen oder Zellen existiert haben, die sich um den lokalen "Coronel" geschart haben. Als Vater der kolonialen Großfamilie hat er ökonomische, politische und soziale Macht. Nach Ausrufung der Republik (1889) erreicht der Coronelismo in Brasilien den Höhepunkt seines Einflusses.¹⁶¹ Der Coronel war der wichtigste Mann am Ort, die zentrale Figur im Leben der kolonialen und nachkolonialen Bevölkerung Brasiliens.

"The coronel concentrated in his hands the greater part of the economic, social and political power of the country district that he dominated. He was frequently, but not always, himself a large landowner, and was thus able to dispose of the ready-made loyalty and dependence of the population attached to his own land. But he was much more than this. He was the local boss, the strong man who protected his district and furthered its interests, his own with them. He disposed of elections, intervened with state and federal authorities on behalf of the district as a whole, or of individual supplicants. He loaned money to the needy, performed, in the absence of a priest, the rites of baptism, marriage and burial. In short, he was a sort of lay deity from whom the humbler could expect, in return for a political loyalty on which the

power of coronel largely rested, benefits that they were unable or unwilling to obtain through their efforts".¹⁶²

Der "Coronel" als Chef ländlicher Großfamilien kontrollierte alle Bereiche seiner Einflußsphäre. Die Teilnehmer dieser Mikrogruppen verbleiben in einer Dependenzsituation, in welcher sich die priavte Machtausübung ihres Führers auswirkt.

Der "Coronel" hatte eine günstige Position im Volk, die wirtschaftlich durch Besitz und Reichtum gesichert und juristisch-politisch offiziell untermauert war. Er konnte alle unter seinem Einfluß Stehenden bevormunden und fand überall Gehorsam. Dies wurde nur dadurch möglich, weil die Menschen, die ihren Lebensunterhalt aus seinem Boden herausholten, in einer sehr bedauerlichen Situation der Armut, der Unwissenheit und Verlassenheit lebten. So wurde die Herrschaft des "Coronel" als eine Wohltat empfunden. Da die meisten Landarbeiter oder freigelassenen Sklaven Analphabeten waren, gab es für sie wenig Informationsmöglichkeiten. Ohne medizinische Hilfe und ganz auf sich angewiesen, empfand der einfache Landarbeiter seinen Patron als Wohltäter. Von ihm empfing er die einzige Hilfe in allen seinen Nöten und deshalb war er voll und ganz auf seinen Wohltäter angewiesen. Als Inhaber der Macht bedeutet der "Coronel" gleichermaßen Schutz und Sicherheit für den Untertan. Eine wichtige Rolle in diesem Zusammenhang spielte das System der Patenschaft ("compadrio"). Die geistliche Verwandtschaft, in welcher dem Paten von der Kirche wichtige Aufgaben zuerteilt wurden, stellte sehr enge Beziehungen zwischen den mächtigen Paten und den armen Patenkindern her. Jeder "Coronel" hatte viele Patenkinder. Für sie war der Schutz des Paten eine grundlegende Garantie in einer Gesellschaft, die wenig effektive Garantien bietet.

Für das Verständnis der sozialen Organisation Brasiliens ist dieses Verhältnis des "Coronel" zu seinen Untergebenen ein wichtiger Faktor. Seine strategische Position als persönlicher Vermittler in allen Angelegenheiten haben ihm einen besonderen sozialen Rang gesichert. Das Verhalten, das im "Coronelismo" seine ausgeprägte Form gefunden hat, findet man auch in den

Institutionen des 20. Jhs. in allen Gesellschaftsbereichen. Hierzu sei auf das nationale politische System hingewiesen, welches sich auf ein durch Personen gestütztes Gefüge aufbaut. Es kann nur durch die Pflege persönlicher Kontakte und gegenseitiger Treue gesichert werden. "Der Bundespräsident sicherte sich die Loyalität der Staatsgouverneure, diese sich die Deputierten und Senatoren, diese sich wiederum die der 'Coroneis' und ihrer Gehilfen, und die letzten sorgten schließlich durch ihren lokalen Einfluß für die nötigen Stimmen".¹⁶³ In diesem politischen Gefüge konnte das Volk nur eine passive Rolle spielen. Dieses Verhalten hat über Jahrhunderte hinweg das Verhalten der Bevölkerung geprägt. Das passive Verhalten der Bevölkerung ist entsprechend tief in der Gesellschaftsstruktur Brasiliens verwurzelt. Es ist ein Hauptgrund für den Mangel an Willen zur Veränderung. "Der 'Coronelismo' hat so tief Wurzeln geschlagen, daß er sich trotz Urbanisierung, Industrialisierung, Rationalisierung und Säkularisierung erhalten hat." Heute sind ähnliche Verhaltensformen in den verschiedenen Schichten der urbanen Gesellschaft anzutreffen. Die Restbestandteile dieser Institution trifft man im Verhalten der Politiker, Rechtsanwälte, Ärzte, Zahnärzte und Geistlichen, die durch ihre Autorität einen großen Kreis von Freunden, Klienten und dankbaren Personen für die empfangenen Wohltaten zu jeder Zeit beeinflussen und ihnen Ratschläge erteilen können.¹⁶⁵

4.3.2.2 Merkmal des "Populismo"

Der "Populismo" ist eine urbanisierte Form des "Coronelismo". Um diesen Begriff zu verstehen, muß auf die Vorgänge der Revolution von 1930 zurückgegriffen werden. Es war die Revolution der Bourgeoisie und des urbanen Kleinbürgertums, welches im Herrschaftssystem der Großgrundbesitzer eine aktive Rolle spielen wollte. Dieses politische Geschehen hat die Gesellschaft verändert, denn es eröffneten sich zum ersten Male die Möglichkeiten einer effektiven Teilnahme der unteren Schichten am politischen Prozeß.¹⁶⁶

Den Hintergrund für dieses Geschehen bildet der Übergang von der Agrargesellschaft zur urban-industriellen Gesellschaft. Für die Bevölkerung war dies gleichbedeutend mit dem Übergang von einer

Ständegesellschaft zu einer Klassengesellschaft. Der politische Prozeß nach 1930 entfaltete ein Kräftespiel von Opposition, Konflikt und Anpassung. Es bildeten sich unterschiedliche soziale Gruppen, die ihre Interessenzu verteidigen suchten. In dieser politischen Phase werden Aspirationen und Bedürfnisse vorgetragen, die in der Mobilisierung großer Volksmassen zum Ausdruck kommen. In der sozialwissenschaftlichen Literatur erscheint diese Bewegung unter dem Begriff des "populismo".¹⁶⁷ Durch ihre Führer waren sich die urbanen Massen ihrer prekären Lebenssituation bewußt geworden. Sie suchten eine Erweiterung ihrer sozialen und politischen Beteiligung und eine gerechtere Einkommensverteilung zugunsten des einfachen Arbeiters zu erreichen.¹⁶⁸

Die Verwandlung der Gewerkschaften unter der Vargas-Regierung in halbstaatliche Organisationen macht aus ihnen Instrumente zur Manipulation der Massen.¹⁶⁹ Die Verwirklichung wirtschaftlicher, politischer und sozialer Forderungen ist in der gewünschten Form nicht mehr möglich. In ähnlicher Situation befindet sich das Parteiwesen in Brasilien.

Der Nährboden für den "Populismo" war eine Situation, die durch die Proletarisierung großer Bevölkerungsgruppen in der brasilianischen Gesellschaft hervorgerufen worden war. In dem raschen Industrialisierungs-, Urbanisierungs- und Modernisierungsprozeß waren Individuen und soziale Gruppen aus ihrem ursprünglichen sozialen Kontext herausgerissen und unter den neuen Lebensverhältnissen zur Masse geworden. Die gesellschaftlich-historisch bedingte Unfähigkeit dieser Bevölkerungsmassen, unabhängig zu handeln, war das Motiv zur Bildung des "Populismo". Da der große Teil der Arbeiter nach 1930 ländlicher Herkunft und noch nicht vom "Coronelismo-System" befreit war, sahen sie in der neuer Gruppenbildungen des "Populismo" einen Ersatz für den Verlust ihres vorherigen "Patron". Sie strebten in ein neues Abhängigkeitsverhältnis.

Die besonderen Merkmale des "Coronelismo" und "Populismo" werden im Vergleich erkennbar. Der "Coronel" und der Massenführer in der Stadt stützen sich auf ein affektives Verhältnis gegenüber der Anhängerschaft. In diesem Verhältnis wird gegenseitiges Vertrauen wirksam. Dadurch entsteht und besteht ein persönliches Abhängigkeitsverhältnis. Bei dem "Coronel" und beim Massenführer handelt es

um Bedürfnismanipulation, auch wenn die des letzteren nur einseitig möglich war. Beide Formen der Volksführung können patriarchalische Formen annehmen.¹⁷⁰

In der Auseinandersetzung mit den Gruppen der "oligarchischen Verfügung" hat sich der "Populismo" der urbanen Volksmassen als unterlegen erwiesen. Dennoch ist der "Populismo" der genuin brasilianische Ausdruck für einen Demokratisierungsprozeß.¹⁷¹

4.3.3 Die Marginalisierung der farbigen Bevölkerung in Brasilien

4.3.3.1 Die wirtschaftliche Marginalsituation der farbigen Bevölkerung Brasilians in Vergangenheit und Gegenwart - - - - -

Die koloniale Gesellschaftsordnung beruhte auf der Sklaverei. Es war eine neue Form von Sklaverei, die in Südamerika angewendet wurde. Sie hatte mit dem alten Sklavensystem Europas wenig zu tun.¹⁷²

Die wichtigsten Merkmale der alten Sklavengesellschaft sind von Fern. H. Cardoso und Octavio Ianni herausgearbeitet worden.¹⁷³ Nach ihren Beschreibungen hatte die soziale Hierarchie innerhalb der kolonialen Gesellschaftsordnung zwei Schichten. Es waren die Besitzer der Plantagen, welche über den Sklaven als Arbeitskraft und über das Produkt der Arbeitskraft frei verfügen konnten. Obwohl beide Gesellschaftsschichten sich offiziell voneinander distanzierten, gelang es dem farbigen Sklaven im Laufe der Zeit, das sozio-kulturelle System der Fazenda mit seinen kulturellen Werten zu bereichern.¹⁷⁴ Die soziale Ordnung innerhalb der Fazenda war von den Arbeitsbestimmungen geregelt. Das Arbeitsregime konstituierte als Basiselement die Struktur und Entwicklung der kolonialen und imperialen Gesellschaft. Innerhalb der Arbeitsbedingungen konnten sich die farbigen Sklaven in das System integrieren und später schafften es zunächst die Mestizen, innerhalb dieses Systems sozial aufzusteigen, indem sie zu Aufpassern ihrer eigenen Brüder wurden.¹⁷⁵ Die gesamte koloniale Gesellschaft kannte den farbigen Aufseher, der manchmal schlimmer

als sein weißer Herr über die ihm anvertrauten Sklaven herrschte. Mit dem Aufseheramt war jedoch der soziale Aufstieg verbunden.

"Der zum Verwalter gewordene Neger, Indio oder Mischling verwirklichte in Übereinstimmung der Gruppe einen Sozialaufstieg, der zur Befreiung führen kann. Folglich neigen die einzelnen dazu, im Aufseheramt, obgleich dieses auch Nachteile für sie enthält, eine Möglichkeit zu sehen, den gegenwärtigen Status zu überwinden. So hält sich die beherrschte Schicht einig und aktiv. Da die Sklavenkaste als Gemeinschaft gesehen nicht in der Lage ist, ein kritisches Bewußtsein der eigenen Lage zu entwickeln, eben wegen der völlig entfremdenden Umstände, kann nur jeder Sklave für sich in die Lage versetzt werden, den sozialen Aufstieg fordern oder wünschen zu können. Wenn das Niveau der Arbeit, in die er eingefügt ist, den ständigen und direkten Kontakt mit dem Herrn einschließt, dann eröffnen sich unerwartete Möglichkeiten für das Einzelbewußtsein des Sklaven. In diesem Fall vermag er vorausschauende Verhaltensweisen zu entwickeln, die schon den Beginn der Zerstörung des Sklavenbewußtseins enthüllen, denn die Struktur der sozialen Lage wandelte sich, indem die Möglichkeiten der Aktivitäten sich änderten.

Kurz: das vom Sklaven und Sklaven ausgeübte Aufseheramt verwirklicht die Eumonie, eine Funktion, die sozialen Spannungen, die der auf Sklavenarbeit gegründeten Produktionsordnung inne wohnen, zwischen Weißen und Schwarzen zu mildern. Die psycho-sozialen Vergünstigungen, die das System den versklavten Personen, die darin verflochten sind, zuwendet, sind wichtige Elemente zur Erhaltung des status quo, in dem der Weiße wirtschaftlich und sozial herrscht."¹⁷⁶

Dieses System der Beherrschung der Sklaven durch den eigenen Volksgenossen hielt den Sklaven innerhalb der von Weißen gewünschten Ordnung. Ohne die Lebensbedingungen des Sklaven ändern zu müssen, ergab sich sein Schicksal innerhalb der vorhandenen Möglichkeiten der sozialen Beziehung. Die sozialen Beziehungen auf der Fazenda wurden durch ein festgesetztes juridisches System geregelt, welches durch die Beziehungen der Sklavenherren zu Militär, Polizei und anderen offiziellen Organen der Gemeinden unterstützt wurde. Es existierte auf diese Weise ein enges soziales Netz, durch welches man die gesamte Sklavenbevölkerung auf den Plantagen kontrollieren und im Falle der Flucht auch schnell wieder einfangen konnte.¹⁷⁷

Die Beendigung der Sklaveneinfuhr (1850) in Brasilien war der Beginn der Krise des Sklavensystems. Die brasilianische Gesellschaft hatte große Schwierigkeiten bei der Entfaltung einer wettbewerbsorientierten Gesellschaftsordnung. Bis zum Jahre 1888 (Endgültige Sklavenbefreiung - "Lei Aurea") war die Hautfarbe das dominante Kriterium für die Kastenzugehörigkeit in der brasilianischen Gesellschaft.

Die Entstehung neuer und profitorientierter Handelsunternehmungen und kleiner Industrien brachte Arbeitsteilung, Lohnarbeit und ein neues System von Dienstleistungen. Die hohen Beschaffungskosten hatten den Ankauf von Sklaven unrentabel gemacht. Die Abolition (1888) bedeutete für den Unternehmer Erleichterung von der inzwischen unbezahlbar gewordenen Arbeitskraft der Farbigen. Für die 700 000 freigelassenen Sklaven bedeutete die Abolition aber die Entlassung in eine Konkurrenzsituation auf dem Arbeitsmarkt, in den sie sich ökonomisch nicht integrieren konnten.

Mit dem Akt der Abolition entstand im ganzen Land ein wirtschaftlich akut bedrängtes Proletariat, welches, aus der Obhut seiner früheren Herren entlassen, sich nicht mehr zu ernähren vermochte. Die Arbeitslosigkeit der früheren Landbevölkerung ließ die freigelassenen Sklaven nun scharenweise in die Städte ziehen. In den Städten zeigt sich ein sprunghafter Anstieg von Kriminalität, Alkoholismus und eine wachsende Mitgliedschaft in den afb Sekten. Der Wettbewerb auf dem Arbeitsmarkt wurde dadurch verstärkt, daß man seit 1830 Einwanderer aus Europa ins Land geholt hatte, die sich in den reicheren und in Entwicklung begriffenen Gebieten festgesetzt hatten, um dort als Lohnarbeiter im ruralen und im urbanen Bereich als Händler, Kaufleute oder Handwerker zu arbeiten. Die beginnende Landflucht weißer traditioneller Familien aus dem Inneren des Landes in die großen Städte verschärfte die Situation auf dem Arbeitsmarkt, weil diese Weißen zu Armen und Abhängigen wurden und dadurch den Sektor der Lohnabhängigen noch vergrößerten.¹⁷⁸

Das Ergebnis der wirtschaftlichen Umstrukturierung und der Krise der Sklaverei besteht in der Marginalisierung der Neger und Mulatten. In Konkurrenz zu den von den europäischen Einwanderern monopolisierten wirtschaftlichen Chancen konnten sie sich infolge ihrer mangelnden Bildung nicht halten und konnten in der vorhandenen Wettbewerbssituation nicht bestehen. Auf diese Weise wurden sie an den äußersten Rand der Gesellschaft gedrängt. Es ist der Moment der Entstehung des brasilianischen Subproletariats, welches von da an in offen oder verschleiert abhängigen Positionen sein Leben fristet. Mit Recht bemerkt Florestan Fernandes: "Die Opfer der Sklaverei wurden wiederum Opfer der aus den neuen Produktionsverhältnissen erwachsenden Krise der Sklaverei. Die soziale Revolution der wettbewerbsbestimmten Gesellschaftsordnung begann und endete als eine weiße Revolution. Deswegen wurde die weiße Vorherrschaft durch die Abschaffung der Sklaverei niemals bedroht. Im Gegenteil, sie wurde nur über andere Kategorien neu geordnet, und das neu auftretende Wettbewerbssystem hatte eine verhängnisvolle Konsequenz: den teilweisen oder totalen Ausschluß der früheren Sklaven und Freigelassenen von dem mächtigen wirtschaftlichen Wachstum und von der gesellschaftlichen Entwicklung."¹⁷⁹ Im Konkurrenzkampf unterlegen, waren sie gezwungen,

ihre ungünstige Position anzunehmen. Es blieb die Hoffnung auf eine bessere Zukunft.

Doch diese Integration wurde aufgrund der Hautfarbe, des Analphabetentums und anderer gesellschaftlicher Faktoren nicht möglich. Auf die unterste Stufe der Armut gedrückt und der Verelendung preisgegeben, wurde der brasilianische Neger und Mulatte das Opfer seiner sozialen Position, seiner Rasse und der ihn prägenden asozialen Umgebung. Darüber hinaus wurde ihm trotz seiner sozialen Marginalität die Selbstbestätigung als Neger abgesprochen.¹⁸⁰

4.3.3.2 Das Hautfarbenvorurteil als Motiv für die rassistisch-soziale Marginalsituation der farbigen Bevölkerung in Brasilien - -

Die wirtschaftliche Marginalisierung der brasilianischen farbigen Bevölkerung kann nicht ohne die rassistische Marginalisierung dieser Menschen verstanden und interpretiert werden. Auf das Vorurteil gegen die Farbigen in Brasilien hat besonders Florestan Fernandes aufmerksam gemacht. Nach ihm zeichnet sich die brasilianische Rassenideologie durch einen charakteristischen Zug aus: "durch die Bemühung nämlich, das Vorhandensein eines 'Rassenproblems' in Brasilien zu leugnen"¹⁸¹. In Brasilien herrscht in vieler Beziehung eine Rassendemokratie. Die Art und Weise rassistischen Zusammenlebens hat die Rassenmischung im großen Stil erleichtert, doch gibt es viele Spielarten von Rassendiskrimination.

"Im ganzen zeigt sich in Brasilien, wie in den meisten Ländern mit rassistisch und ethnisch heterogener Entwicklung, eine Situation rassistischen Kontaktes, in welcher sich Zusammenarbeit, Konkurrenzkampf und offener Konflikt in den Beziehungen der Rassen und ethnischen Gruppen mischen. Die Vorstellung, daß es kein 'Rassenproblem' in Brasilien gebe, läuft wahrscheinlich auf nichts weiter hinaus als auf eine Rationalisation, dazu bestimmt, im Bewußtsein der herrschenden Rasse, der weißen, gesellschaftliche Herabsetzungen und Ausschließungen zu bemänteln, Haltungen, die angesichts des durch Überlieferung und Verfassung auferlegten ethischen Kodex der Gleichheit der Rassen keine Rechtfertigung finden."¹⁸²

Mit dieser These in bezug auf die rassische Situation in Brasilien begegnet Florestan Fernandes eindeutig einer weit in Brasilien verbreiteten These von der Rassendemokratie, die hauptsächlich von Gilberto Freyre vertreten worden ist. Die von Fernando Henrique Cardoso u.a. durchgeführten Forschungen über die Art und Form des Zusammenlebens von Schwarzen und Weißen erbrachte das Ergebnis, daß es über die Intensität und Ausdrucksformen des Rassenvorurteiles in Brasilien keine Übereinstimmung gibt. Das ist auf die unterschiedlichen Kontaktformen in den in sozialer und kultureller Hinsicht verschiedenen Gebieten Brasiliens zurückzuführen. Die von den Sozialwissenschaftlern festgestellten abweichenden Bewertungen lassen auf das Vorhandensein unterschiedlicher Gegebenheiten im Zusammenleben der Rassen schließen. Im Gegensatz zu Gilberto Freyre kommen Soziologen wie Roger Bastide, Florestan Fernandes und Henrique Cardoso zu dem Ergebnis, daß in den verschiedenen Gegenden Brasiliens das Farbvorurteil besteht und mehr oder weniger stark alle Gesellschaftskreise durchdringt.¹⁸³ Die soziologischen Untersuchungen in vier südbrasilianischen Städten (Florianopolis, Curitiba, Porto Alegre und Pelotas) bestätigten längst erhobene Vermutungen über das Rassenverhältnis in Brasilien. "Das rassische Vorurteil wirkt als Grundkomponente im Ablauf rassischer Anpassung in den vier Gemeinden. Unterschiede bestehen nur in der Stärke und in der Weise der Äußerung, die aber aufs Ganze gesehen von geringer Bedeutung sind."¹⁸⁴

Florestan Fernandes hat über die rassische Ungleichheit und soziale Schichtung in der Stadt São Paulo berichtet. Am Beispiel der Situation der Neger und Mulatten in der Stadt São Paulo beschreibt er das, was er das "rassische Dilemma Brasiliens" nennt.¹⁸⁵ Nach seiner Darstellung hängen ethnische und rassische Beziehungen und die Bedeutung der Hauptfarbe mit der Erscheinung der sozialen Schichtung zusammen. Für ihn bietet die "... Stadt São Paulo die Möglichkeit, objektiv und unter nahezu idealen Bedingungen zu analysieren, wie und warum die alte rassische Ordnung nicht mit der gesetzlichen Beendigung der Kastengesellschaft verschwand, sondern bis heute fortlebt und in den durch Verallgemeinerung der freien Arbeit entstandenen Sozialstrukturen wiederzufinden ist."¹⁸⁶ In der Gesellschaftsstruktur der Stadt São Paulo

wird ersichtlich, daß vom letzten Viertel des 19. Jhs. bis heute die verschiedenen Bevölkerungsgruppen nicht gleichmäßig an den Vorteilen der großen sozialgeschichtlichen Umwälzungen teilhatten. Die Gesamtheit der Veränderungen kam kollektiv ausschließlich der weißen Bevölkerungsgruppe zugute. Geschichtlich gesehen existierten zwei menschliche Welten nebeneinander, die jedoch gegeneinander abgeschlossen waren. Die Welt der Weißen war durch wirtschaftlichen und sozialen Aufschwung gekennzeichnet und die Welt der Neger und Mulatten blieb praktisch am Rande des sozio-ökonomischen Prozesses stehen. Sie hatten keine Möglichkeit, sich am wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben zu beteiligen. Das Kastensystem der Kolonialzeit war trotz gesetzlich festgelegter gegenteiliger Bestimmungen immer noch wirksam. Die rassische Ungleichheit blieb die gleiche. Das bedeutet, "... daß das traditionelle, asymmetrische Muster der Rassenbeziehungen (das dem 'Weißen' nahezu unbegrenzte Überlegenheit zusprach und den 'Negern' zu Gehorsam und Unterordnung verdammt) die materiellen und moralischen Voraussetzungen fand, um in seiner Gesamtheit bestehen zu bleiben."¹⁸⁷ Dieses Bild ist in Variationen auch auf andere brasilianische Städte anwendbar. Es kennzeichnet die Situation der Farbigen in diesem Jahrhundert.

Das Leben der Neger und Mulatten in den entmutigenden und menschenunwürdigen Verhältnissen am Rande einer sich bildenden Wohlstandsgesellschaft zu Beginn des 20. Jhs. zwang sie dazu, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. Die von Florestan Fernandes beschriebenen Unruhen der 20er und 30er Jahre, die als "bürgerliche Revolution" in die brasilianische Geschichte eingegangen ist, ist Zeichen und Hinweis auf die verzweifelte Lage der marginalisierten Bevölkerung.¹⁸⁸ Die sozialen Bewegungen dieser Zeit sind eindeutig als Reaktion auf die unsozialen Verhältnisse breiter Bevölkerungsschichten zurückzuführen.¹⁸⁹ In seinem Versuch, sich den bestehenden Verhältnissen anzupassen, ging es dem Farbigen einzig und allein um die Integration innerhalb der brasilianischen Gesellschaft und um die Partizipation an dem durch ihn in der Vergangenheit erarbeiteten Volksvermögen. Es ist die große Tragödie dieser

Jahrzehnte, daß dem brasilianischen Neger der Zugang zu diesen Erfahrungen und Werten verweigert wurde. Das Ziel der sozialen Bewegungen war die Erlangung sozialer Gerechtigkeit.

Es ist bedeutsam, auf die angestrebten Ziele und Werte innerhalb der sozialen Bewegung der farbigen Bevölkerung zu achten. Hier werden Merkmale, Verhaltensweisen und Ziele erkennbar, durch die die Bestrebungen der marginalisierten Volksmasse deutlich werden. In den sozialen Bewegungen der 20er und 30er Jahre handelt es sich um eine eindeutige Reaktion der Farbigen gegen ihre Situation der Armut und der sozialen Anomie. In der Bildung kleiner Gruppen werden zwar noch archaische traditionelle Umgangsformen gepflegt, doch sucht man intensiv nach einer Lösung des Negerproblems. Die Elite der Farbigen wandte sich offen gegen die soziale Apathie ihrer farbigen Brüder. Man kämpfte um die Bildung eines neuen Bewußtseins innerhalb der Klasse der Unterprivilegierten. Die wachsende Nachfolgerschaft wurde mobilisiert, die soziale Gleichstellung anzustreben. Innerhalb der Gruppen wurden die Ideale der Bruderschaft und der Rassendemokratie propagiert. Die Farbige Gruppenbildung war eine eindeutige Reaktion auf die soziale Sperre einer von Weißen beherrschten geschlossenen Gesellschaft. Die Farbigen versuchten, das Vorbild der Weißen nachzuahmen, um sich ihren Systemen anzugleichen.¹⁹⁰

Da die Farbigen durch ihre jahrhunderte währende soziale Untätigkeit auf ihre neue Lebenssituation in den Städten nicht vorbereitet waren, begannen sie erst nach Feststellung des sozialen Aufstieges der eingewanderten Europäer sich auch um den sozialen Aufstieg zu bemühen. In Anlehnung an das Vorbild der Weißen bemühten sich die Farbigen um eine Ordnung des Familienlebens, Solidarität mit der Hausgemeinschaft und der Nachbarschaft und auf dem Wege der Arbeit, Sparsamkeit, Solidarität und Opfer versuchten sie den sozialen Aufstieg zu erreichen. Im Kampf gegen die geistige Entmündigung des Negers versuchte man sich in das geistige Leben des Landes einzugliedern. Die Neger und Mulatten kämpften verzweifelt gegen das Weiterbestehen der rassischen Vorherrschaft und gegen ihre sozio-ökonomische Abhängigkeit. Die Negervereinigungen kämpften für ihre Mitglieder um eine Integration auf allen sozialen Ebenen.¹⁹¹

Da die Neger um soziale Einordnung, sozialen Aufstieg in der Struktur der Inklusivgesellschaft kämpften, versuchten sie sich zu wandeln.

Eine der wichtigsten Bewegungen im Kampf gegen das Rassenurteil war die "Front der Brasilianischen Neger", die in Rio de Janeiro und São Paulo einen großen Widerhall in der marginalisierten Bevölkerung gefunden hat. Die Führer dieser Bewegung versuchten die vollständige Integration des Negers in die soziale Ordnung auf der Grundlage der völligen Gleichheit dem Weißen gegenüber zu erreichen. Ein wichtiges Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, war die Ausweitung des kulturellen Horizontes der Neger auf dem Wege einer intensiven Erziehung. Durch die Erziehung wollte man alle erfahrenen Ungleichheiten bei sich selbst und bei den anderen überwinden. Ein neuer Typ von Neger sollte entstehen, der mit den sozialen Techniken vertraut in der Lage war, freiwillig, selbstbewußt und organisiert zu handeln. Führerpersönlichkeiten sollten herausgebildet werden, die in der Lage waren, den Weißen ebenbürtig zu sein und führende Stellungen einzunehmen. Die Neger sollten lernen, sich mit ihren Brüdern zu identifizieren und durch das immer neue Bilden von kulturellen oder religiösen Assoziationen mit und in der farbigen Bevölkerung gemeinsame Ziele anzustreben. Neue Muster der Zusammenarbeit sollten entwickelt werden und durch Assimilierung die Solidarität unter ihnen wachsen. Viele Impulse dieser Bewegung waren auf Integration der farbigen Bevölkerung in den nationalen Rahmen ausgerichtet. Es war der erhoffte Weg, ihre Wünsche zu realisieren und den lang ersehnten sozialen Aufstieg zu erreichen. So schuf man eine Subkultur, die ein Minimum an Einheit und Selbstsicherheit für den Teilnehmer ermöglichte. Hinter der Entstehung dieser Subkultur steht die Absicht, die gesellschaftlichen Verhältnisse schrittweise zu verändern. In bezug auf den Weißen bemühte man sich, den rassistischen Charakter, das nonkonformistische Verhalten und die sozialrevolutionären Ziele zu verheimlichen und zu verschleiern. Diese Kampfstrategie wurde aber von der Mehrzahl der farbigen Bevölkerung nicht verstanden.¹⁹²

Die angestrebten Inhalte der sozialen Bewegungen der Farbigen bemühten sich um eine psychosoziale Einbindung in die Gesamtgesellschaft. Diesem Ziel diente das Bemühen um sozio-kulturelle Veränderung des gesellschaftlichen Umfeldes der marginalisierten Klasse. Man versuchte, ein Beziehungssystem zu erarbeiten, welches dem Farbigen ermöglichte, das Vorurteil gegen seine Hautfarbe abzubauen und das asymmetrische Muster der Rassenbeziehungen zu verändern. Der Farbige war nicht mehr bereit, seine Abhängigkeit zu akzeptieren. Er wollte als gleichwertige Persönlichkeit gelten. Er hatte begriffen, daß eine soziale Lösung seines Problems nur durch gemeinschaftliche Aktionen möglich war. Man suchte kollektive Mechanismen, in denen man auf das Vorurteil gegen die Hautfarbe reagieren konnte. Diese Bewegungen dienten der Konsolidierung und Verbreitung, die den Bewußtwerdungsprozeß der farbigen Bevölkerung in der von rassistischer Ungleichheit geprägten Situation vorantrieben. Darüber hinaus suchte man Formen der Machtausübung, durch die es möglich war, die als unerträglich empfundene Lebenssituation zu verändern. Das Leiden der Farbigen unter der Gefangenschaft des Hautfarben-vorurteiles sollte durch den Zusammenschluß aller Farbigen im Sinne einer Gegenbewegung zu seinem Ende kommen.¹⁹³

Die wichtigsten Tendenzen und Bestrebungen zur sozialen Veränderung innerhalb der farbigen sozialen Bewegung zeigen sich im Versuch der Umerziehung der farbigen Volksgenossen. Der Kampf galt dem Rassenvorurteil und der Diskriminierung. Man suchte Lebensformen der freien Entfaltung und einen gesicherten Platz innerhalb der Gesellschaft. Die sozialen Bewegungen sind eine Reaktion auf den status quo. Die Neger und Mulatten benötigen eine Veränderung und Öffnung der Klassengesellschaft, die ihren Interessen diene. Hinter ihrem Bestreben steht der Wunsch nach Gleichheit und Gerechtigkeit innerhalb der sozialen Ordnung. In den von ihnen gegründeten Freizeit-Kultur-Wohltätigkeit- und religiösen Vereinigungen suchten sie den sozialen Kontakt, neue Lebensformen, Selbstachtung und die Erfahrung von Selbstbestätigung und Solidarität. Ihr Bedürfnis des sozialen Aufstieges sollte Erfüllung finden. Den Erfolg suchten sie in der Überwindung

der Hautfarbenschanke, in der Erlangung von Macht und Prestige, in der Entwicklung von Rassenstolz und in mannigfachen Formen der Kompensation. Durch die Entfaltung neuer Verhaltensmodelle dienten sie ihren sozialen Bestrebungen. In den jeweiligen Interessenzentren wurden immer neue soziale Rollen und Verhaltensweisen entwickelt, die ihnen das von den Weißen vorenthaltene Gefühl der Selbstachtung und des Sozialprestiges vermittelten.¹⁹⁴

Die eben skizzierten Vorgänge sind von Florestan Fernandes Versuche der "zweiten Sklavenbefreiung" genannt worden.¹⁹⁵ Diese gewaltige Auseinandersetzung um eine bessere Position des Farbigen in der brasilianischen Gesellschaft hat aber die alte Parallelität zwischen "Passe" und "unterster sozialer Position" im gesellschaftlichen Leben Brasiliens nicht zu verändern vermocht. Die sozialen Bewegungen, die eine Befreiung des Farbigen aus dem sozialen Elend, dem Vorurteil gegenüber der Hautfarbe und der sozialen Desorganisation versuchten, sind an dem Widerstand der weißen Bevölkerung gescheitert.¹⁹⁶

Bis heute wird in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, sei es auf privater oder beruflicher Ebene, die Hautfarbe zum negativen Faktor beim sozialen Aufstieg des Neger oder des Mulatten. Viele statistische Daten zeigen, daß der Anteil von farbigen Männern oder Frauen in leitenden Stellungen der Industrie, Universität oder Schule, sowie in anderen gesellschaftlichen Organisationen außerordentlich gering ist.¹⁹⁷

Hinter diesen negativen Statistiken steht die Weigerung des Weißen, den Neger als Gleichen oder Partner in der Wettbewerbsordnung anzuerkennen. Auch dann, wenn der Neger oder Mulatte das gesellschaftliche Niveau des Weißen erreicht, entzieht dieser sich, wo er kann, der Verpflichtung zu mitmenschlichen Beziehungen. Auf der Ebene des offiziellen Umganges mit dem Farbigen wird man in Brasilien wenig Rassendiskriminierung feststellen können. Aber auf der Ebene des individuellen Verhaltens, des Zusammenlebens, existiert eine breite Skala rassistischer Voreingenommenheit unter den Weißen. Innerhalb einer festgefahrenen Konvention der brasilianischen Klassengesellschaft wird das Feststellen der Hautfarbe zur Entscheidung über die Zugehörigkeit zu einer

gleichwertigen oder niederen Position. Dem Farbigen begegnet man innerhalb der wirtschaftlichen oder beruflichen Kontaktmöglichkeiten mit der in Brasilien so gerühmten Toleranz. Der fachlich gebildete und kultivierte Neger wird innerhalb unpersönlicher Kontakte in dem Milieu seiner Tätigkeit den notwendigen Respekt erfahren. Gleichzeitig ist aber eine Annäherung auf persönlicher Ebene in den meisten Fällen unerwünscht. Das zeigt sich in gewissen exklusiven Verhaltensweisen der sozialen weißen Eliten, die sich gegenüber dem Farbigen, gleich welchen Standes er auch ist, abschließen. Der Widerstand der Weißen gegenüber dem sozialen Aufstieg des Farbigen gehört heute noch in breiten Teilen der Bevölkerung zu dem festverwurzelten Vorurteil derer, die sich in ihrer Verhaltenserwartung jedesmal dann bestätigt sehen, wenn ihnen im sozialen Geschehen ein negatives und abfälliges Urteil über den Farbigen erlaubt zu sein scheint.¹⁹⁸

Aus dem riesigen Bereich sozialer Verhaltensforschung seien nur zwei Beispiele angeführt. Das Beispiel bereits vorhandener Stereotypen im gesellschaftlichen Umgang haben R. Bastide und Van den Bergue in einer Untersuchung geliefert, die mit 580 Studenten von 5 verschiedenen Lehrerbildungsanstalten in Sao Paulo veranstaltet wurde. Man entdeckte bei ihnen bestimmte Stereotypen, Normen, Verhaltensweisen und hypothetische Beziehungen. Danach wird theoretische Gleichheit für Neger und Weiße von 92 % akzeptiert. Über 60 % akzentieren darüber hinaus auch eine zufällige Beziehung zwischen Weißen und Negern. 62 % widersetzten sich einer Intimität mit Negern, die über die bloße Kameradschaft hinausgeht. Bereits 77 % sind gegen eine Vermischung mit Negern und 55 % gegen eine Vermischung mit Mulatten. Im tatsächlichen Verhalten wie in den hypothetischen Beziehungen besteht die Tendenz zur Trennung. In dieser Untersuchung wurde festgestellt, daß 104 Personen überhaupt keine Kontakte mit Negern und Mulatten haben. Von den Befragten würden 95 % keinen Neger heiraten und 87 % keinen hellen Mulatten. Das paradoxe dieser Untersuchung zeigt sich darin, daß man einerseits an den demokratischen Normen hängt und andererseits einen hohen Grad an Stereotypisierung und eine Tendenz zur Trennung im Bereich intimer, persönlicher Beziehungen

innerhalb der Gesellschaft vorfindet. Das brasilianische rassische Dilemma liegt in der Diskrepanz des gesellschaftlichen und persönlichen Verhaltens gegenüber den Farbigen.¹⁹⁹

Diese Tatsache wird durch andere wissenschaftlich erhobene Fakten erhärtet. Die Forschungsergebnisse von Florestan Fernandes können hier nicht alle aufgeführt werden. Doch ist es nach ihm eine Tatsache, daß große Teile der farbigen Bevölkerung am Rande des Systems der freien Arbeit und der Klassengesellschaft stehen und deshalb anomischen Existenzbedingungen ausgesetzt sind. Die farbige Bevölkerung gehört zum großstädtischen Subproletariat, weil die Akzeptierung und Anziehungskraft wie die Zurückweisung gegenüber der farbigen Bevölkerung durch sozialpsychologische und sozio-kulturelle Einflüsse geregelt werden. Fernandes kommt zu zwei Schlußfolgerungen, die die umfassende soziale Dimension der Marginalisierung der farbigen Bevölkerung erkennbar werden lassen.

"Es steht außerhalb jeder Frage, daß der wichtigste Faktor die Struktur der Klassengesellschaft unter den Bedingungen des abhängigen Kapitalismus ist. Die statische Wirkung extremer Konzentration von Vermögen, Macht und Prestige verhindert bzw. beschränkt ernstlich den Aufstieg und die Integration in die wettbewerbsbestimmte Gesellschaftsordnung selbst weißer Gruppen. Die absoluten und relativen Zahlenangaben über Weiße, dies es zu Unternehmern brachten.... sind überraschend. Ein Vergleich ... zeigt, daß bei den Weißen ein eindeutiger Trend besteht, sowohl wirtschaftliche und politische Privilegien wie soziale Ungerechtigkeit auf Kosten aller farbigen und armen Gruppen - einschließlich der armen Weißen - aufrechtzuerhalten oder vielleicht sogar zu verstärken. ... Trotz der relativen Vorteile der Mulatten gegenüber den Negern teilen sie mit ihnen die harten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ungerechtigkeiten der brasilianischen Gesellschaft.

.... Die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Lage der Neger ist der schrecklichste Aspekt des Gesamtbildes.... Die Zählung von 1950 weist nahezu 14 Millionen Neger aus (11 % der Gesamtbevölkerung). Aber weniger als 20 000 von ihnen waren

Unternehmer (0,9 %), vorwiegend auch noch auf bescheidenem Niveau, und an den Sekundarschulabschlüssen waren sie nur mit 6 794 (0,6 %) beteiligt. (Hochschule: 448 = 0,2 % aller Abschlüsse). Eine Situation wie diese drückt mehr aus als soziale Ungleichheit und übelste Armut. Sie setzt voraus, daß die betroffenen Individuen als Rassengruppe nicht in die bestehende Gesellschaftsordnung eingeschlossen sind, so als wären sie keine menschlichen Wesen oder gewöhnliche Bürger".²⁰⁰

Eigentlich wäre dieser Schlußfolgerung nichts hinzuzufügen. Doch sollen hier nur einige der gravierenden Folgen dieser Situation angedeutet werden. Der Neger und Mulatte stand in Brasilien bisher immer am äußersten Rand und auf der untersten Stufe der Gesellschaftsordnung. Sein Dasein war und ist gekennzeichnet als die eines Paria der brasilianischen Gesellschaft. Er ist ein Unterprivilegierter, ein Ausgebeuteter und ein sich selbst, seinem Können und seinen Fähigkeiten und Anlagen Entfremdeter. Eine solche Lebenssituation hat in weiten Teilen Brasiliens einen *circulus vitiosus* ausgelöst. Die ungünstige wirtschaftliche Position hat eine ganze Kettenreaktion negativer Begleiterscheinungen mit sich gebracht. Das große Problem des brasilianischen Subproletariats ist die ungünstige Situation in Familie, sozialem Umfeld und im Gesamtbereich der Gesellschaft. Die Negativität beginnt bei den geringeren Erziehungsmöglichkeiten, der schlechteren Gesundheit, dem verminderten sozialen Prestige und der daraus hervorgehenden seelisch-moralischen Labilität. Dies alles sind Momente, die wiederum zur Diskriminierung der marginalen Bevölkerung beitragen. Die Situation des Mangels haben große Kreise der Bevölkerung auszuhalten. Ausgerechnet die, die 'ganz unten' sind, haben Lasten zu bewältigen, die keinem Menschen zugemutet werden können. Die wenigen Chancen zum sozialen Aufstieg, die sich ihnen bieten, werden deshalb individuell ausgenutzt. D.h., der Farbige kennt gegenüber seinem Bruder fast keine Solidarität. Für ihn ist es allein wichtig, den Kopf über Wasser zu halten. Leben heißt für ihn treten und getreten werden.²⁰¹

Das Gift der rassischen Diskriminierung auf Grund der Farbe durchdringt alle Lebenssphären der brasilianischen Gesellschaft. Es

beeinträchtigt bereits die Entwicklung der Kinder im Elternhaus und in der Schule. Das totale Ungleichgewicht der Eltern, bedingt durch die ungünstig-wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen, überträgt sich auf das Seelenleben der Kinder. Unter dem Druck ungünstiger Umstände werden viele fragwürdige Eigenschaften von Generation zu Generation übertragen, denn die Ablehnung ruft immer wieder dieselben Haß- und Furchtgefühle hervor. Für die Kinder sind die neurotischen Persönlichkeiten der Eltern, die häufige Situation der Ungeborgenheit, oft veranlaßt durch Verwaisung oder durch das Auseinandergehen der Familie, und die vielen anderen negativen Erlebnisse ein Grund ungünstiger Kindheitserlebnisse. Die Folge solch ungünstiger Lebenserfahrung ist die Entwicklung einer neurotischen Persönlichkeit, die wiederum durch soziale Vermittlung auf andere Personen einwirkt. Auch hier ist ein *circulus vitiosus* erkennbar, der früh in der Kindheit beginnt und sehr oft die Persönlichkeit des Farbigen für das ganze Leben bestimmt. Die Erfahrung des Nicht-angenommen-seins, die erlittenen Zurücksetzungen, die Kränkungen, Ängste und Konflikte werden zu Wirkursachen für das Seelenleben dieser Menschen, die sie nicht verkraften können.²⁰²

Es muß noch einmal betont werden: Das Farbenvorurteil tritt in Brasilien stets nur in individuellem Maßstab auf. Aus Gründen der Diskretion des Vorurteils seitens der Weißen kann eine Solidarität unter den Farbigen nicht aufkommen, denn die kleine Zahl der aufsteigenden Neger und Mulatten versucht, sich mit den Weißen zu identifizieren. Es sind die besten Elemente, die sich der eigenen Volksgruppe entziehen und dadurch gehen wertvolle Führungskräfte verloren, die befähigt wären, sich für einen kollektiven Aufstieg ihrer Rassengenossen einzusetzen. Bei dem Kampf um einen Platz an der Sonne wird der Farbige aufgrund seines inferioreren Status meistens dem Weißen den Vortritt lassen. Untersuchungen haben ergeben, daß die Solidarität unter den Farbigen sehr gering ist. In allen Schichten übernimmt der Farbige das Bild, welches die herrschende Schicht von ihm entwirft. Das verursacht Minderwertigkeitsgefühle, Verlust der Selbstachtung und führt oft zu einem verzehrenden Selbsthaß. Die Haltung der Farbigen ist durch große Empfindlichkeit und und Ressentiment gegenüber dem Weißen gekennzeichnet. Aus Angst,

seinen Broterwerb zu verlieren, verbirgt der Farbige seine Gefühle, und entwickelt eine Haltung der Unterwürfigkeit, der Liebenswürdigkeit und des Humorismus, um sich die gute Stimmung der Weißen zu sichern.²⁰³

Die Zwischenstellung des Farbigen in der Gesellschaft ist durch ein Leben in zwei Welten gekennzeichnet: Auf der einen Seite die versuchte Anpassung an das weiße Milieu und auf der anderen Seite der Vorwurf, das eigene Volk zu verachten. Beiden Gruppen bleibt er letzten Endes ein Fremder, und es sammeln sich in ihm die Konflikte der Marginalität und des Außenseitertums. Die inneren Kämpfe drücken seiner Persönlichkeit einen gewissen Stempel auf, denn das ständige Manövrieren zwischen widerstreitenden Gefühlen zeigt sich in seinem seelischen Zwiespalt. Das Leben des Farbigen muß verkümmern, denn er ist hin- und hergerissen zwischen Revolte und Unterwerfung, Mißtrauen und Liebenswürdigkeit sowie zwischen Verbitterung und dem ostentativ zur Schau gestellten buchstäblich schwarzen Humor. Man verlangt von ihm, daß er sich mit seiner Situation abfindet. Diese Art Konformismus wird durch die extrem taktvolle und höflich-diskrete Haltung des Weißen gefördert. Der Farbige ist durch das ihn umgebende Milieu gezwungen, seine Gefühle zu verdrängen. Kein Wunder, daß er sich nichts sehnlicher wünscht als dieser ambivalenten Situation zu entrinnen. Der Wunsch nach dem "branqueamento" des Farbigen wird von allen Forschern in Brasilien bestätigt. Der dunkle Farbige hat nur einen einzigen Wunsch, nämlich das Weiß-werden der folgenden Generation. Mit der helleren Hautfarbe steigen seine Aufstiegschancen innerhalb der brasilianischen Gesellschaft.²⁰⁴

Wie ergeht es dem Neger und Mulatten, der auf der Stufe der niedersten Schicht hängengeblieben ist? Er; dem man keine Aufstiegschancen eingeräumt hat? Er ist gezwungen, sich mit seinem Schicksal abzufinden oder seine Ressentiments und Aggressionen auf andere Weise abzubauen. Der sich ihm anbietende Fluchtweg ist der Alkohol, der Tanz, der Gesang, die Karnevalsstimmung, die ihm zeitweise über seine sozialen Komplexe hinweghelfen. Der Einfluß auf die Psyche des Farbigen ist nicht zu leugnen.

Er hat sich eine Mentalität angeeignet, die sich dem *circulus vitiosus* angeglichen hat, jedoch in moralischer Laxheit dem von ihm gemachten Bild und der sozialen Rolle entspricht. ...

Der Meger glaubt, von den Weißen für minderwertig, schlecht, trunksüchtig, diebisch, abergläubisch, liederlich und streitsüchtig gehalten zu werden. In vielen Fällen übernimmt der Meger diese Ansichten und beginnt, sie sich einzuverleiben, d.h. er übernimmt die ihm vorbestimmten Rollen und handelt entsprechend. Das führt zu Spannungen und Auseinandersetzungen, weil diese Gründe dazu führen, einander mit Verachtung und Haß zu begegnen.²⁰⁵

Obwohl das Vorurteil gegen die Farbigen in Brasilien bedeutend milder ist als in den Vereinigten Staaten, erschwert es, in seiner Diskretheit, den Aufstieg der breiten farbigen Masse in der von Weißen beherrschten Gesellschaft. Da die Farbigen in Brasilien im direkten Wettbewerb mit der weißen Bevölkerung stehen, ist der Konkurrenzkampf sehr schwer. Trotzdem lassen sich Fortschritte im rassischen Miteinander erkennen. In zunehmenden Maße ist es dem hellen Farbigen gelungen, gewisse soziale Positionen zu erreichen. Da sich in Brasilien die Tendenz zur langsamen Aufhellung der farbigen Bevölkerung zeigt - bewußt verursacht durch Heirat mit dem helleren Typ - können zukünftige Generationen mehr und mehr am sozialen Aufstieg teilnehmen. Der Ortswechsel und die Anonymität der Großstadt verdecken die Herkunft und begünstigen den sozialen Aufstieg. In dem großen Schmelztiegel der unterschiedlichen Rassen wird es eines Tages dazu kommen, daß der Brasilianer sich in dem hellen Mestizentyp selbst repräsentiert sieht und in ihm sich selbst liebt. Dann wird das bisher mehr propagierte und gelebte Experiment der rassischen Toleranz dazu führen, daß es den Menschen der untersten Volksschichten vergönnt sein wird, in Wort und Tat den sozialen Aufstieg anzustreben. Bis dieses Ziel erreicht werden kann, müssen ihm im Miteinander der unterschiedlichen gesellschaftlichen Prozesse und Entwicklungen die Wege dafür geebnet und reale Chancen angeboten werden.²⁰⁶

4.4 Zusammenfassung und Deutung

Die Darstellung geschichtlicher und gesellschaftlicher Vorgänge in Brasilien versucht die geistigen Hintergründe aufzuzeigen, die für die Entstehung und Ausbreitung der afb Kulte grundlegend gewesen sind. Es war die mit christlichen Inhalten legitimierte Ideologie der Weltbeherrschung in Europa, die zum Anstoß der Kolonialherrschaft in Übersee geworden ist. Die Konsolidierung der dem europäischen Feudalsystem entlehnten zentralen und semi-feudalen Herrschaftsstrukturen in Brasilien hat entscheidend die geschichtliche und soziale Entwicklung dieses Landes beeinflusst.

Unter der absoluten Autorität eines zentralen Verwaltungssystems kam es in Brasilien zu einer auf eine Minderheit bezogenen Konzentration von Reichtum, Macht und Prestige. Die Aufspaltung der brasilianischen Gesellschaft in eine vermögende Oberschicht und eine verarmte Unterschicht hat die Situation einer gesellschaftlichen Dichotomie heraufbeschworen, die bis heute noch nicht überwunden wurde.

Als Produktions- und Wirtschaftszentrum auf lokaler Ebene diente das Fazenda-System den Interesse der Großgrundbesitzer. Ihr Reichtum und ihre Macht gründeten sich auf die Arbeitskraft der ihnen Untergebenen. Der Gegensatz zwischen den Herrschern und Beherrschten bleibt im Verlauf der Geschichte derselbe. Durch die Systeme der "oligarchischen Verfügung" gelingt es der Minderheit, in ihren Händen die Finanzmittel anzuhäufen, die ihren Status garantieren. Die angewendeten Mechanismen der Beherrschung wurden zunächst mit der völkischen und später mit der rassistischen Überlegenheit ideologisch begründet. Der autoritäre Führungsstil innerhalb der "oligarchischen Verfügung" führte zur Ausbeutung der Unterlegenen und brachte diese an den Rand des wirtschaftlichen und sozialen Systems. Das Leben an der Peripherie der Wirtschafts- und Industriezentren wurde für die marginalisierte Bevölkerung zum Anlaß für Binnenwanderungen, wenn es zu einer Verlagerung der sich wirtschaftlich entfaltenden Zonen im Lande kam. Das Phänomen der Landflucht hat denselben Hintergrund.

Die Entwicklung der Minderheit hatte die Unterentwicklung der Mehrheit in der brasilianischen Bevölkerung zur Folge. Die Entwicklung und Unterentwicklung sind funktional aufeinander bezogene komplementäre Vorgänge. Die in der Situation der Unterentwicklung lebenden Menschen befinden sich in totaler Abhängigkeit derer, die die eigentlichen Werte verwalten. Sie leiden unter dem Verlust der wirtschaftlichen und sozialen Selbständigkeit. Durch die ihnen aufgenötigte passive Rolle geraten sie in Verelendung. Der kleinen und aktiven Elite im Land stehen die passiven Abhängigen gegenüber. Die Infrastruktur und die in den Herrschaftsstrukturen begründete strukturelle Dependenzsituation erlaubt wenig Entfaltung freier persönlicher und wirtschaftlicher Kräfte. Die über Jahrhunderte praktizierte "oligarchische Verfügung" hat die Masse der gegenwärtig in der brasilianischen Gesellschaft lebenden Abhängigen hervorgebracht. Die marginale Bevölkerung Brasiliens hat sich in der Mehrheit mit ihrer Situation abgefunden, d.h. es hat ein langer Internalisierungsprozeß innerhalb der marginalen Gruppe stattgefunden. In den Abhängigkeitsstrukturen und Abhängigkeitsketten hat sich eine Art patron-dependent-relationship herausgebildet. Die Mehrzahl in der marginalen Bevölkerung erwartet die Lösung ihrer Probleme nicht durch eigene Kraftanstrengung, sondern durch die Direktiven übergeordneter Organe.

Das große Problem im Brasilien der Gegenwart ist der Mangel an Initiative in der marginalen Bevölkerungsschicht. Dieser Mangel an Reife macht sich auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens durch den Mangel an Interaktion und Integration bemerkbar. Bisher war der einfache Landbewohner in einer durch den Patron oder Coronel geleiteten Mikrogruppe eingebunden. Sein persönliches Geschick wurde vom "Chef" geregelt und im Schutze dieses Abhängigkeitsverhältnisses erfuhr er recht und schlecht den nötigen Schutz und die Hilfe für seine prekäre Lebenslage. Diese Situation änderte sich schlagartig mit seinem Eintritt in die Zone der Großstadt. Innerhalb der sozial amorphen Masse wird er immer wieder in ein Abhängigkeitsverhältnis streben, da diese Abhängigkeit seiner Gewohnheit entspricht und ihm in der Hilflosigkeit seiner Lage die einzige Rettung zum Überleben in der Großstadt zu sein scheint. Der Migrant

wird nach einer neuen Heimat suchen. Er benötigt die Beziehungen der Großfamilie, einen Ort der Zuflucht und Hilfe, die konkrete Erfahrung von Annahme und Zuwendung und die Fortsetzung einer tiefen religiösen Gestaltung seines Lebens.

In der Vergangenheit und Gegenwart hat es in Brasilien Organisationen innerhalb der unterprivilegierten Gesellschaft gegeben. Hervorgehoben sei der Aufseher, der durch sein individuelles Interesse und Handeln einen gewissen sozialen Aufstieg erreichen konnte. Durch seinen ständigen Kontakt mit dem weißen Herrn wurde für ihn dessen Handeln berechenbar. Diese Erfahrungen wurden gerade für den Farbigen sehr wichtig. Sie haben sich später in anderen sozialen Prozessen für ihn günstig ausgewirkt.

Ein weiteres Phänomen von Gruppenbildung, die sozialen Bewegungen der Neuzeit, gehen aus der marginalisierten farbigen Bevölkerung hervor. Sie erstrebten eine soziale Gleichstellung aller brasilianischen Bürger und propagierten die Ideale der Bruderschaft, Solidarität und der sozialen Gerechtigkeit. Sie versuchten den sozialen Aufstieg durch den Kampf gegen die geistige Entmündigung der Farbigen, sie kämpften um die Befreiung aus ihrer sozio-ökonomischen Abhängigkeit und suchten die Integration auf allen Ebenen im Volk. Die von ihnen entwickelten Formen der Kultur dienten dem Abbau des Hautfarbenvorurteils und der Entfaltung von Lebensformen, die ihrer Mentalität entsprechen. Durch die von ihnen praktizierten Formen der Beeinflussung versuchten sie, die bestehenden Verhältnisse zu ändern. Die Erlangung von Selbstachtung, Selbstbestätigung und das Anstreben von Positionen der Macht und des sozialen Prestiges war der Inhalt ihrer sozialen Bestrebungen. Diese Bemühungen führten jedoch nicht zum erhofften Erfolg.

Seither lebt der Farbige in zwei Welten, hin- und hergerissen findet er in keiner der beiden den notwendigen Halt. Die Entwicklung einer eigenen Kultur, die Entfaltung der afrikanischen Subkultur war der einzige Ausweg.

5. Die religiösen und kulturellen Voraussetzungen für die Ausbreitung der afrobrasilianischen Kulte in Brasilien
 - 5.1 Der Katholizismus in Brasilien
 - 5.1.1 Die Gestalt des Katholizismus in der Gegenwart
 - 5.2 Abriß der Geschichte des Katholizismus in Brasilien
 - 5.2.1 Der kriegerische Katholizismus
 - 5.2.2 Der patriarchalische Katholizismus
 - 5.2.2.1 Die Bildung schwarzer "Nationen"
 - 5.2.2.2 Die Bruderschaften als Modell der Akkulturation und Integration der Sklavenbevölkerung in die brasilianische Gesellschaft
 - 5.2.2.3 Die Quilombos: Reoubliken als Modell religiös-sozialer Organisation
 - 5.2.2.4 Der afrobrasilianische Kult als Antwort auf den kriegerischen und patriarchalischen Katholizismus
 - 5.2.2.5 Religiöse Feste und Tänze im brasilianischen Katholizismus
 - 5.2.2.6 Ein Beispiel religiöser Selbstverwaltung
 - 5.2.3 Die Probleme des Umbruchs im Katholizismus Brasiliens
 - 5.3 Der Volkskatholizismus in Brasilien
 - 5.3.1 Grundelemente der Religionsausübung im brasilianischen Volkskatholizismus
 - 5.3.1.1 Die Prozessionen und Wallfahrten
 - 5.3.1.2 Die "Promessa"
 - 5.3.1.2.1 Beobachtungen zum Brauch der Wallfahrt und des Gelübdes im brasilianischen Volkskatholizismus
 - 5.3.1.3 Das abergläubische Brauchtum im brasilianischen Volkskatholizismus
 - 5.3.1.3.1 Das portugiesische Erbe im Volkskatholizismus von Brasilien
 - 5.3.1.3.2 Formen der religiös-magischen Lebensbewältigung im Volkskatholizismus von Brasilien
 - 5.3.1.3.3 Die Volksmedizin in Brasilien
 - 5.3.1.4 Die Bedeutung der Messiasbewegungen in Brasilien

5.4 Die afrikanischen Kulturen

5.4.1 Die Kultur der Yorubas in Westafrika

5.4.1.1 Das Sozialsystem der Yorubas

5.4.1.2 Das Religionssystem der Yorubas

5.4.1.2.1 Der Gottesgedanke

5.4.1.2.2 Die Hierarchie der Yoruba-Gottheiten

5.4.1.2.3 Das Problem der Angsterzeugung und Angstbewältigung bei den Yorubas

5.4.2 Kulturen der Bantu

5.4.2.1 Die Bantu-Tradition in Angola

5.4.2.2 Die Entstehung eines Bantu-Kultes

5.4.2.2.1 Die Berufung

5.4.2.2.2 Der Beruf

5.4.2.2.2.1 Der Wahrsager

5.4.2.2.2.2 Der Heiler

5.4.2.2.2.3 Der Wahrsage-Heiler

5.4.3 Das Wesen der afrikanischen Religiosität

5.5 Synkretismus - Aberglaube - Magie : Grundwerte der brasilianischen Volksreligiosität und ihre Bedeutung für den Menschen

5.5.1 Der Synkretismus

5.5.2 Der Aberglaube

5.5.2.1 Was ist Aberglaube?

5.5.2.2 Der abergläubische Mensch

5.5.2.3 Die abergläubisch-okkulte Praxis

5.5.3 Die Magie

5.5.3.1 Grundaspekte magischer Welt- und Lebensbewältigung

5.5.3.1.1 Magie und Glaube

5.5.3.1.2 Magie und Technik

5.5.3.1.3 Magie und Psyche

5.5.3.1.4 Magie und Weltdeutung

5.5.3.1.5 Die Geisteshaltung des magisch orientierten Menschen

5.6 Zusammenfassung und Interpretation

5. Die religiösen und kulturellen Voraussetzungen für die Ausbreitung der afrobrasilianischen Kulte in Brasilien

5.1 Der Katholizismus in Brasilien

Die afb Kulte sind im religiös-kulturellen Kontext eines mehr oder weniger praktizierten römischen Katholizismus in Brasilien gewachsen. Ihre Sonderform stellt eine eigene religiöse Entwicklung dar. Hinter dieser spezifischen religiösen Praxis steckt eine Aussage. Es wird in diesen Kulturen ein Wille erkennbar, eigene Wege zu beschreiten. Diese Wege und die hinter ihnen erkennbare Willenskundgabe gilt es zu erforschen, denn die in der gesamten Volksmasse sich ausbreitenden Kulte erheben nicht nur den Anspruch auf Daseinsberechtigung, sondern sie erfüllen durch ihre Gegenwart und Wirksamkeit anscheinend eine für den brasilianischen Menschen notwendige und ihn in seinem religiösen Verhalten bestimmende und ergänzende Funktion. Die afb Kulte haben ihren Ursprung in der Frühgeschichte Brasiliens. Sie sind aus gewissen Bevölkerungsschichten entwachsen und durchdringen in zunehmendem Maße das religiöse Leben des ganzen Volkes. Die Geschichte dieser Kulte ist ein lebendiges Zeugnis für politisch-soziale Strömungen im Land, die entscheidend zur Ausbreitung dieser Kulte beigetragen haben. Auf dem durch die geschichtlichen Prozesse sich verschieden darstellenden kulturellen und sozialen Nährboden haben die afb Kulte, je nach Zeit und Ort, eine veränderte und angepaßte Gestalt. Das Zusammenfließen der in Brasilien vorhandenen religiösen Richtungen geschieht aber auf dem Boden des römischen Katholizismus.

Der durch die Jahrhunderte gewachsene und sich oft sehr unterschiedlich darstellende Katholizismus in Brasilien ist ein religiös vielschichtiges Phänomen. Dieses Phänomen recht zu erfassen, bedeutet der geschichtlichen und regional unterschiedlichen Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in Brasilien nachgehen zu müssen.

Die römisch-katholische Kirche in Brasilien hat sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr mit dem sich in ihrem

Einflußbereich abzeichnenden Phänomen des Volkskatholizismus (catolicismo popular) beschäftigt. Sie hat ihre eigene Geschichte aufgearbeitet. Die Entdeckung einer tief im Volk verankerten und dennoch neuen Religiosität in Brasilien läßt einen brasilianischen Autoren zur Feststellung gelangen: "... eines steht fest: zum erstenmal stehen wir in der Geschichte Lateinamerikas vor dem Phänomen eines Volkes, das sich zu einer Religionsform entscheidet, die nicht vollständig von der Hierarchie der katholischen Kirche kontrolliert wird. Die darin ausgedrückte Herausforderung an die Kultur und an die Politik, aber besonders an die Kirche ist von der Pastoration der Kirche ernstzunehmen..."¹

Die Arbeiten von Luis Alberto de Boni, Flávio Siebeneichler und Günter Paulo Süss erschienen in Deutschland.² Sie sind Zeichen und Hinweis auf den Ernst, mit sich die römisch-katholische Kirche seit Medellín (1968) mit dem Wesen, der Gestaltung und den Inhalten des gelebten Glaubens innerhalb der lat. Situation auseinandersetzt. Das Interesse der Wissenschaftler dreht sich dabei hauptsächlich um die eigenen Formen der Volksreligiosität. Die Neuformulierung des gelebten Glaubens auf dem gesamten lateinischen Kontinent wurde zum entscheidenden Anstoß, sich dem Problem der Volksreligiosität zuzuwenden.³ Seit Medellín beschäftigt man sich in verstärktem Maße mit einer "Erneuerung der Pastoral"⁴ auf allen Ebenen des Volkslebens in Lateinamerika. Die pastorale Reflexion des katholischen Episkopates in den lateinischen Ländern konzentriert sich dabei intensiv darauf, das Wesen der Volksreligiosität⁵ recht zu erfassen, theologisch zu definieren und im Rahmen einer neuen kirchlichen Orientierung zu überwinden.

Zur Bewältigung dieser riesigen und alle geistlichen Kräfte herausfordernden Aufgabe wurden soziale u.a. Erhebungen notwendig, deren Ergebnisse beunruhigend auf den lateinischen katholischen Klerus gewirkt haben müssen. Die Diastase zwischen dem 'catolicismo popular' und der offiziellen Kirche wurde zu offensichtlich.⁶ Die "Provokation der offiziellen Kirchen durch den Catolicismo popular"⁷ wurde zum Anstoß, die überkommene pastorale Praxis zu überdenken. Sie begann mit der Suche nach neuen Formen der Realisation von Kirche in der modernen Welt. Die römisch-katholische Kirche in Lateinamerika steht vor der Frage: "Will die lateinamerikanische Kirche - so fragt man - weiterhin eine universale Kirche sein, die alle Menschen in ihrem mütterlichen Schoß birgt, auch die, die ihre Glaubensidentität in der Volksreligiosität finden? Oder muß sie letztere ausschließen auf die Gefahr hin, selbst eine Sekte zu werden?"⁸

Vor diesen und anderen ähnlichen Fragen stehen alle Kirchen, die in Lateinamerika arbeiten. Auch für die beiden lutherischen Kirchen in Brasilien (EKLb und IELb) wird das Problem der Volksreligiosität akut. Pastoren und Laien stehen vor der Frage, wie man dem in der Volksreligiosität verankerten Menschen heute evangelistisch begegnen kann. Darüber hinaus stehen sie vor der übergreifenden Anfrage, ob die ererbte europäische Lebensform der Kirche heute noch in die lateinamerikan. Verhältnisse hineinpaßt. Es gibt u.E. zu viele Hinweise darauf, daß das Wesen und die Persönlichkeitsstruktur des lat. Menschen zu anderen Lebensformen von Kirche drängen. Es ist also sehr wichtig, die religiösen Kategorien zu erfassen, unter denen der lat. Mensch seit seiner Kindheit erzogen und innerlich gestaltet wurde. In unserem Fall frage wir nach den Erscheinungsformen des brasilianischen Katholizismus.

Der römische Katholizismus brasilianischer Prägung muß dargestellt und verstanden werden. Seine Lebensformen in Vergangenheit und Gegenwart zu erhellen, bedeutet eine Antwort zu finden auf das 'Warum' der Entstehung der afb Kulte in diesem religiösen Kontext.

5.1.1 Die Gestalt des Katholizismus in der Gegenwart

Seinem äußeren Erscheinungsbild nach beschränkt sich die römisch-katholische Kirche in Brasilien hauptsächlich auf bestimmte Formen von Frömmigkeit (Wallfahrten, Gelübde, Kerzen, magisches Tun mit geweihten Medaillen, Bildern und Statuetten etc.).⁹ Die religiöse Erfahrung scheint innerhalb dieser Frömmigkeitsform grundbestimmend zu sein, denn im Vordergrund einer solchen Erfahrungswelt stehen "das Heilige", "das Gefühl" und der "Mythos".¹⁰ Im Gegensatz zu den offiziellen Formen des römischen Katholizismus scheint das Bild einer "Kirche der Devotionen" und der Emotion zu überwiegen und dadurch die institutionelle Kirchlichkeit in Frage zu stellen. Es ist eine ganz andere Art von Frömmigkeit, die um sich greift. Eine Frömmigkeit, die Millionen Menschen in Ekstase und Trance fallen, zu Heiligtümern wundertätiger Schutzpatrone pilgern oder innerhalb weniger Jahre von einer Religionsform zur anderen wandern läßt.¹¹

Dieses Bild trägt der Mehrdeutigkeit, Vielgestaltigkeit und Facettenhaftigkeit des brasilianischen Katholizismus nicht genug

Rechnung. Es ist unmöglich, dieses religiöse Phänomen des brasil. Katholizismus durch Analyse von Teilaspekten erklären zu wollen. Nach den Darstellungen von Boni, Siebeneichler und Süß zu urteilen, ist es bis heute nicht gelungen, die soziologischen, psychologischen oder geistlichen Kriterien oder Kategorien zu finden, nach denen man das Phänomen des brasil. Katholizismus analysieren und einordnen kann. Man kann sich diesem Phänomen immer nur nähern.¹²

Nach Boni gibt es kein 'analytisches Modell soziologischer Art',¹³ womit einwandfrei belegt werden kann, daß Brasilien das größte katholische Land der Welt ist. "Wenn man den Kirchenbesuch (Sonntagsmesse) zum entscheidenden Kriterium macht, würde es sich zeigen, daß Brasilien ... eines der am wenigsten katholischen Länder der Welt ist. Bezüge man sich auf das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Priestern und Gläubigen, so käme man wieder zu der negativen Feststellung. Nähme man drittens den Glaubensinhalt des 'orthodoxen' Katholizismus als Kriterium, so wäre das Ergebnis noch negativer. Die einzige Möglichkeit, von Brasilien als dem größten katholischen Land der Welt zu sprechen, besteht darin, sich auf die Statistiken der Volkszählungen zu berufen".¹⁴ Und Paulo Süß kommt zu dem Ergebnis: "Das auf Grund der Taufstatistik zum 'größten katholischen Land' erklärte Brasilien würde an Hand anderer statistischer Erhebungen nahezu an letzter Stelle stehen."¹⁵

Bei dem Versuch, den brasilianischen Katholizismus in seiner geschichtlich und soziologischen unterschiedlichen Gestalt darzustellen, greifen alle drei Autoren auf die soziologischen Arbeiten des Brasilianers Thales de Azevedo zurück.¹⁶ Nach Thales de Azevedo gibt es in Brasilien vier verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten katholischer Religiosität: den Kulturkatholizismus, den traditionellen, den formellen Katholizismus und den Volkskatholizismus.

Als Kulturkatholizismus wird die kulturell-religiöse Tradition verstanden, innerhalb deren Einflußsphäre der Brasilianer geboren und erzogen wird. Als institutionelle Gegebenheit umhüllt diese Art Katholizismus den einzelnen, doch hat er zunächst mit seiner privaten Religiosität noch nichts zu tun. "Es handelt sich um eine Verschmelzung zwischen Religion und Kultur. Man wird als

Katholik geboren, ohne sich eigens für den Katholizismus entscheiden zu müssen. Diese Art von Katholizismus wird unbemerkt verinnerlicht und ist somit eine Selbstverständlichkeit des Lebens. 'Man ist katholisch, weil die anderen es auch sind.' Dieser Katholizismus wird ohne Bindung an die dominierende religiöse Gemeinschaft gelebt, doch sind die kulturellen Grundwerte typisch katholischer Art. Der kulturelle Katholizismus ist eine 'Religion der Wiege', der man nicht durch Bekehrung oder bewußte Aneignung im Glauben, sondern durch die Geburt angehört. Die Infrastruktur Brasiliens ist von diesem kulturellen Katholizismus durchdrungen und geprägt.¹⁸

Der traditionelle Katholizismus ist mit dem Kulturkatholizismus verwandt, denn in ihm findet eine nur vorübergehende und oberflächliche Identifizierung mit der Kirche statt. Die kirchlichen Amtshandlungen - wie Taufe, Hochzeit und Beerdigungsfeier - werden innerhalb einer religiösen Gewohnheit in Anspruch genommen, doch betrachtet sich der traditionelle Katholik von Leben und Lehre der Kirche als unabhängig. Er ist aus Routine und Tradition katholisch und hat Anteil an den institutionellen und sozialen Funktionen des Katholizismus. Dies gilt für Festmessen, religiös-politische Zeremonien, Gebäudeeinweihungen etc. Die Heiligenbilder und Kruzifixe in öffentlichen Gebäuden sind von dieser Ebene aus zu beurteilen.¹⁹

Zum formellen Katholizismus gehören alle, die eine ausreichende Kenntnis des Glaubens haben und ihn innerhalb kirchlicher Vorschriften praktizieren. In Lehre und Leben richten sie sich nach dem Muster für Heiligkeit und moralische Vollkommenheit. Der formelle Katholizismus wird als universale auf endzeitliche Rettung ausgerichtete Religion verstanden. Die Sehnsucht des einzelnen Menschen nach dem Heil zeigt sich im häufigen Gebrauch der Sakramente. Es sind also die Bischöfe, Priester und praktizierenden Laien, die sich innerhalb des formellen Katholizismus nach den offiziellen Normen der Kirche richten.

Der Volkskatholizismus mit seinen Variationen ist die eigentliche Religion des Landes. Er prägt den Glauben von ca. 70 % der Bevölkerung.²⁰ Seine Werte und Normen stimmen mit denen des offiziellen Katholizismus nicht überein. Im Volkskatholizismus findet man

katholische Elemente mit gewachsenen volkstümlichen quasi folkloristischen Elementen vermischt. Es ist ein Katholizismus der Prozession, der Heiligenfeste und Devotion zu den Heiligen, die als Mächte einer anderen Welt zu Hilfe gerufen werden, um eine aus dem Lot geratene Situation wieder zurechtzubringen. Im Volkskatholizismus geht es nicht um gelebte Spiritualität oder um das Vorbild der Heiligen. Im Gegensatz zum formellen Katholizismus geht es in ihm nicht um ethische oder geistliche Verpflichtung. Der Volkskatholizismus in Brasilien hat eine vorwiegend therapeutische Funktion. Die religiös-therapeutische Praxis des 'Catolicismo popular' ist mehr auf den häuslichen Kult und die Verehrung von Heiligen, die zur Familie gehören, konzentriert. Er kennt zwar Gebete, Wallfahrten und Gelübde, aber keine kontinuierliche Sakramentsbeteiligung und keinen Gehorsam gegen die katholische Hierarchie. Diese Art Katholizismus ist geprägt durch Anpassung und Annahme des persönlich erlebten Schicksals als Ausdruck des Willens Gottes ("se Deus quiser"). Auf diese Weise findet der Gläubige die Formel für sein psychisches Gleichgewicht. Der durch die kirchliche Kanonisierung als mächtig und wohlwollend ausgewiesene Heilige interessiert für die tägliche Lebensbewältigung weit mehr als die gepredigte Verpflichtung zu einem erlösten, von Schuld und Sünde befreiten Leben im Stande der Heiligkeit. Von grundlegender Bedeutung für den volkskatholischen Gläubigen ist die Verfügbarkeit des Heiligen und seine Indienstnahme für die eigenen Interessen. Das ist auch der Grund, warum aus dem einfachen Volkskatholizismus früherer Generationen ein komplizierter, synkretistischer Katholizismus geworden ist. Handelt es sich doch um afrikanische Geister, die im Zusammenhang mit indianischen oder spiritistisch verstandenen Geistmächten oder spontan herbeigerufener Seelen Verstorbener, um Hilfe angefleht werden und deren Wirksamkeit in einem entsprechend ausgestalteten religiösen Kult persönlich erfahren wird. In dieser Form volksreligiöser Gläubigkeit überwiegt der Glaube an besondere geistige Kräfte und ihre Zeichen- und Wunderwirkung, die man auch lebenden Personen zuschreibt. Von ihrer Geistmächtigkeit erwartet man die Lösung der täglich anfallenden Probleme.

5.2 Abriß der Geschichte des Katholizismus in Brasilien

Die Geschichte der katholischen Kirche in Brasilien kann in folgende Epochen unterteilt werden:

1. Einpflanzung und Konsolidierung der Kirche (1500-1759).
2. Stagnation und Dekadenz der Kirche (1759-1844).
3. Reaktion und institutionelle Erstarkung (1844-1889).
4. Kirchliche Entwicklung im Zeichen der Privatisierung der Frömmigkeit (1880-1930).
5. Herausforderung der Neuzeit, Wandlung der kirchlichen Strukturen und Entfaltung geistlichen Lebens an der Basis (1930).²¹

1. In der ersten Periode folgte die Kirche den Spuren der kolonialen Ausbreitung. Diese Periode ist gekennzeichnet durch die transozeanische Küstenperiode (1500-1614), durch die Erschließung des Landesinneren über die Flußwege (1614-1700) und durch die Entdeckung der Erzkvorkommen in Minas Gerais.²²

Das in der Kolonialepoche eingepflanzte Kirchenmodell stammt aus mittelalterlicher portugiesischer Tradition. In dieser Frühzeit wirkt sich im Katholizismus noch der kriegerische Charakter der Kreuzzüge aus, der sich in der Einheit von Staat und Kirche erkennen läßt. Die römisch-katholische Kirche hatte im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft entscheidenden Einfluß durch ihren offiziellen und juridisch-administrativen Charakter. Diesem sichtbaren Ausdruck kirchlich-staatlicher Autorität gegenüber war der einzelne Bürger verpflichtet, seine Loyalität gegenüber der offiziellen Kirche unter Beweis zu stellen. Die politische Herrschaft wurde benutzt, um den katholischen Glauben einzupflanzen und der katholische Glaube diente der Konsolidierung der politischen Herrschaft.²³ Zur religiösen Pflicht eines jeden Bürgers gehörte die Teilnahme an der Messe an Sonn- und Feiertagen, das jährliche Sündenbekenntnis und die Kommunion zur Osterzeit (desobriga), die Abstinenz und das Fasten

an vorgeschriebenen Tagen sowie die Teilnahme an den Prozessionen.²⁴ Es war eine Religion, die vom Gesetz kontrolliert wurde, wobei es wenig auf das innere Glaubensleben ankam.²⁵ Die Ausübung des katholischen Glaubens war eine grundlegende bürgerliche Verpflichtung.

2. Die Zeit zwischen 1759 und 1844 war für die katholische Kirche sehr spannungsreich, denn die Durchführung von Kirchenreformen nach den Maßstäben der Staatsräson erweckte den Widerspruch derer, die den pastoralen Aspekten im Kirchenleben den Vorzug geben wollten. Es war die Zeit, in welcher die Staatsgeschäfte zunächst durch Sebastião José de Carvalho e Melo, bekannt als Marquês de Pombal, geführt wurden. Seine Bemühungen konzentrierten sich auf die Zentralisierung der Administration, die Bewältigung der Schwierigkeiten im Handel, die Durchsetzung einer neuen Indianerpolitik und die Reorganisation des Schulwesens (1759 und 1772).²⁶ Durch die Vertreibung der Jesuiten (1759) kam es zum Zusammenbruch des Schulwesens und der Katechese, doch fehlten die zu einer Erneuerung notwendigen Personen. Die kirchlichen Verwaltungszentren waren mit der geistlichen Bedienung des Volkes überfordert.²⁷ In dieser Zeit wuchsen die volkstümlichen Bräuche und individuellen Andachtsübungen, denn das Volk war bei seiner geistlichen Lebensbewältigung auf die eigene Initiative angewiesen.²⁸ Die Ankunft der königlichen Familie in Brasilien (1808), die Erhebung Brasiliens zu einem Königreich (1815) und die Bewegung um die Unabhängigkeit (1822) führten zur Beendigung des kolonialen Paktes mit Portugal. Am Ende des 18. Jh. und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh. ist das Bild der Kirche in Brasilien getrübt. Viele der ohnehin zu wenigen Priester ziehen in die Städte, weil das Leben dort angenehmer war, und in der Hierarchie der Kirche fehlen die reformerischen Kräfte. Durch die Stagnierung des geistlichen Lebens in weiten Teilen Brasiliens waren der Zerfall und die Dekadenz, auch im katholischen Klerus, nicht mehr aufzuhalten.

3. Auf diese Situation reagierte die katholische Kirche durch die Wiederbelgung ultramontaner Kräfte (1844-1889 oben Epoche cf. 5.2.3)²⁸

4. Die um die Jahrhundertwende sich abzeichnende Privatisierung der Frömmigkeit (1880-1930) ist Hinweis darauf, daß sich der brasilianische Gläubige noch nicht von seiner ursprünglichen Peligiösigtät gelöst hat. Unter der Praxis des katholischen Glaubens zeigt sich eine starke Tendenz zum Pantheismus. Die Abnahme des kirchlichen Einflusses auf die Öffentlichkeit, bedingt durch die Trennung von Kirche und Staat (1890), hatte eine innerkirchliche und klerikale Restauration zur Folge.³⁰ Der wachsende Einfluß protestantischer Missionen in Brasilien war ein Anlaß zum Ausbau der katholischen kirchlichen Strukturen.³¹ Man bewältigte dieses gewaltige Vorhaben durch Heranziehung eines großen Kontingentes ausländischer Priester und Ordensleute durch den Vatikan. "Während die Zahl der Weltpriester 1889 - 1964 von 520 auf 4 872 (Ausländeranteil 16 %) stieg, erhöhte sich die der Ordenspriester von 180 auf 7 309 (Ausländeranteil fast 63 %)."³² Die Erhöhung der Mitgliedszahlen in den weiblichen Kongregationen (Beginn des 20. Jh. nur 5 Kongregationen mit 2462 Schwestern u. Ende der 60er Jahre 325 Kongregationen mit 41 309 Schwestern) und die Aktivierung von Laienbewegungen stehen im starken Kontrast zur Entwicklung in der Hierarchie, die durch die Begriffe Romanisierung und Entfremdung von der brasilianischen Wirklichkeit gekennzeichnet ist³³

Eine wachsende Dichotomie zwischen klerikaler und volkstümlicher Kultur hatte die Abkapselung der kirchlichen Ausbildungsstätten und eine damit zusammenhängende Abnahme von Berufungen in den kirchlichen Dienst zur Folge. Eine gründliche Analyse der brasilianischen Wirklichkeit wurde in der Zeit der Reformbischöfe nicht vorgenommen, deshalb fehlte ein pastorales Konzept, durch welches die katholische Kirche sich rechtzeitig auf die Entwicklungen der Neuzeit hätte einstellen können.

5. Die Folge der Unkenntnis über die reale Situation der Kirche in der Mitte des 20. Jh. war die in der zweiten Hälfte des 20. Jh. einsetzende strukturelle Dekadenz der Kirche. Der Klerus in seinem mehr sakramentalistisch und statisch geprägten Denken und Handeln war nicht in der Lage, die Schwierigkeiten zu bewältigen, die sich aus dem wachsenden Druck der modernen Zivilisation ergeben hatten. Diesen Problemen versuchte man Ende der sechziger Jahre durch die Woche für Internationale Katechese (Medellin 196) und die CELAM-Konferenz in Medellin zu begegnen.³⁴ Die Folge war die Erneuerung der pastoralen Praxis in ganz Lateinamerika und damit auch in Brasilien. Sie zeigt sich bereits im Wachstum von Basisgemeinden im gesamten brasilianischen Territorium.

Ein besonderes Problem des Frömmigkeitslebens durch die Jahrhunderte hindurch war die Nichtanpassung der in Europa entstandenen katholischen Liturgie an die brasilianischen Verhältnisse.³⁵ Der starre Formalismus und das Beharren auf den Frömmigkeitselementen eines ganz anderen Kulturraumes verhinderten eine Durchdringung der Geistes- und Glaubenswelt der Indianer und Afrikaner und der Mitschlinge mit der Kraft des Evangeliums. Unter der Oberschicht einer nur veräußerlichten Religiosität konnte sich deshalb ein Vorsehungs- und Wunderglaube entfalten, der sich nach der göttlichen Vorsehung ausstreckte und in innerer Übereinstimmung mit magisch-fatalistischem Verhalten in der Erfüllung der religiösen Pflichten und in der mystisch-geistigen Begegnung mit der Oberwelt kompensatorisches Verhalten in der Bevölkerung bewirkte.³⁶

5.2.1 Der kriegerische Katholizismus

Nach dem Verständnis der Portugiesen war ihr koloniales ein heiliges Unternehmen. Man zog aus, um die Heiden zu bekehren und verstand die Fahrten nach Südamerika als 'Kreuzzüge'. In dieser Mentalität waren zu dieser Zeit alle der katholischen Kirche angehörigen Menschen erzogen. Ihr Interesse richtete sich darauf, gegen die Feinde des Glaubens zu kämpfen und die katholische Religion durch die Konquista auch gegen den Willen der Heiden als eine 'religião dominante' (dominierende Religion) einzupflanzen.

In Brasilien drückte dieser 'catolicismo guerreiro' (kriegerischer Katholizismus) dem Volk seinen besonderen Stempel auf. In der Mission verfolgte man das Postulat der Unterjochung des Ungläubigen, um damit seine Evangelisierung vorzubereiten (precisa dominar para depois converter), d.h. zuerst beherrschen, dann bekehren. Diese Missionspolitik führte zu wachsender Gewaltanwendung und Aggression gegenüber den Indianern und Negersklaven.³⁷ In diesem Kontext verändern sich die Inhalte von Taufe und Eucharistie. Sie werden unter der Hand zu Instrumenten eines religiösen Kampfes und der religiösen Repression. Seiner Goldfunde wegen wird Minas Gerais zum Schauplatz der schlimmsten Unterdrückung durch die portugiesische Metropole.

Dieser kriegerische Katholizismus zeigt sich in bestimmten Heiligenbildern.³⁹ Der kriegerische Charakter von Heiligen wie 'Santo Antonio' (seine Verehrung hatte doppelten Sinn: 'kriegerischen' - 'wunderhaften oder vermittelnden') wurde von der 'classe dirigente' bevorzugt, '... um zu bewirken, daß das Volk mit Enthusiasmus an den Kampagnen teilnehmen möge, die den Interessen der herrschenden Klasse dienen....'⁴⁰ Die große Angst der Aristokraten bestand darin, ihre Privilegien zu verlieren. Ebenso wurde bestimmten Heiligen wie São João, São Sebastian ein kriegerischer Charakter zugeordnet.

Eine Ausnahme bildet der 'Heilige Georg' (São Jorge). Sehr früh wurde er von den Afrikanern in Brasilien verehrt. Das hatte zur Folge, daß sich die 'classe dominante' weniger für den Heiligen Georg interessierte.

Der religiöse Symbolismus der Heiligenbilder enthüllt konkrete menschliche Erfahrungen. Durch ihn kann das Leben vergangener Epochen verstanden und interpretiert werden. Die Sakralisierung der "Konquista" diente militärischen Interessen und damit auch den Interessen der Hierarchie.⁴²

Diese Situation im kolonialen Brasilien interpretiert E. Hooernaert folgendermaßen: "Es gab damals eine Gesamtschau, die alles erklärte, die dem menschlichen Leben einen Sinn gab, selbst wenn es sich unter den niederdrückenden Bedingungen wie denen des portugiesischen Brasilien abspielte. Aber diese Gesamtschau ermöglichte keinerlei Dialog mit der vom Volk gelebten Religion und mit den Freiheitsbestrebungen des Volkes. Hierin liegt die große Tragödie der Kirche in Brasilien vom 16. bis 18. Jh. und so ist es übrigens bis heute geblieben."⁴³

5.2.2 Der patriarchalische Katholizismus

Diese Form des gelebten Katholizismus gehört noch in die Zeit der portugiesischen Hegemonie in Brasilien. Die von Lissabon aus mitgebrachte patriarchalische Kultur basiert auf dem Vorbild alter feudaler Strukturen. Indem man in Brasilien die Plantagen- und Zucker-Fabrikbesitzer und die Angestellten der Regierung in gewisser Weise adelte, also in einen gewissen vom Volk abgesonderten Stand erhob, machte man sie den Interessen der portugiesischen Regierung gefügig. Dasselbe geschah mit den katholischen Bischöfen, deren Stand man durch großzügige Diäten unterstützte.⁴⁴ Diese Art Adelung war ein Instrument in der Hand der Zentralregierung, um die lokalen Führungskräfte für sich zu gewinnen und auf diese Art die Einheit im Lande zu wahren.⁴⁵

Um auch die Einheit in den unteren Bevölkerungsschichten zu erhalten, wandte man im Lande dieselbe Taktik innerhalb der unterschiedlichen farbigen Volksgruppen an. Nach dem Dokument des Conde do Arcos zu urteilen, mußten zwar die verschiedenen 'Nationen' in gegenseitigen Aversionen gehalten, aber zur gleichen Zeit das Entstehen eines Klassenbewußtseins verhindert werden.

Die Lösung war die individuelle Promotion. Sie geschah durch Rassenmischung (*mestiçagem*). Eine andere Form der '*nobilitação adaptada*' (angeglichenen Adelung) war die Hierarchisierung der verschiedenen 'Nationen'. Man verteilte unter die Afrikaner, die solches verdient hatten, das 'Patent' eines Generals, *tenente*, *brigadeiro*, *coronel* und *Gouverneurs* der respektiven 'Nation'. Es waren Neger oder Mulatten, die sich gut geführt hatten und denen man Leitungsfunktionen zutraute. Diese Graduierung war fiktiv und real zugleich, denn sie wurde nur im Raum der Kirche praktiziert und respektiert. Die Unterschiede innerhalb der farbigen Hierarchie wurden von allen anerkannt, sie spiegeln aber das Verhalten einer im sozialen Raum praktizierten '*sociedade de ordens*' (Gesellschaft von Orden) wieder, die von den Herren organisiert worden war.

Innerhalb dieser Struktur sollte der Sklave dahin geführt werden, sich in sein Schicksal zu ergeben und dazu benötigte man die Wirkungen der geistlichen Erziehung. Der Katholizismus mußte dem Schema der kolonialen Struktur (Kultur) angeglichen sein, d.h. auch er mußte in der patriarchalische Schema passen. Aber was heißt '*catolicismo patriarcal*'? Er bedeutet die Sakralisierung der Gesellschaftsform, die in Brasilien durch die Portugiesen eingepflanzt wurde, also das Gutheißen einer bereits etablierten Ordnung. Eine seiner Aufgaben war, die Staatsmacht zu unterstützen und aufrechtzuerhalten. Im Bezugsfeld dieser Art '*religião do Estado*' diente der Katholizismus den Interessen der lokalen und regionalen Patriarchen. Die Ausübung der Macht lag in den Händen der lokalen Herren und war absolut. Es war diese Macht, welche 1759 die Jesuiten des Landes verwies, weil sie sich nicht ganz den materiellen Interessen der Landesherrn unterordneten.⁴⁶

Der patriarchalische Katholizismus wirkte sich in besonderer Weise am Ort der '*Casa grande*' aus. Innerhalb der patriarchalischen Familie übte der Hausherr uneingeschränkte Herrschaft über seine Frau, die Kinder und die Sklaven aus. Die soziale Distanz zwischen Herr und Hausangehörigen war groß. Dennoch war die Atmosphäre des Herrenhauses ein wichtiger Bezugspunkt für alle, die darin leben mußten.

Der Herrschaftsbereich des Großgrundbesitzers erstreckte sich auf die Verwaltung seiner Güter, die Gerichtsbarkeit und auf die Polizeigewalt in der Region.⁴⁷ Innerhalb dieser semi-feudalen Verwaltungsstruktur hatte der Hausherr einen bedeutenden Einfluß auf das religiöse Leben innerhalb der Fazenda. Viele Fazendeiros hatten ihren eigenen Hauskaplan, dessen moralischer und kultureller Einfluß sich auf das gesamte Leben innerhalb des Herrenhauses erstreckte. Die Geistlichen waren oft die Ratgeber der Hausväter und die ersten Lehrmeister der Kinder.⁴⁸

Für die Plantagenbesitzer war die Pflege der Religion eine lebensnotwendige Angelegenheit, denn sie ermöglichte das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen. Für sie waren Rassenmischung und Religion zwei Möglichkeiten (Formen) für die soziale Integration.

Die Führung begnügte sich mit der natürlichen Religiosität des Volkes und war im übrigen mit der Aufrechterhaltung der 'sociedade de ordens' beschäftigt.⁴⁹ Die Zusammenfassung der Bevölkerung in den verschiedensten religiösen Orden bot zwar die Möglichkeit der Kontrolle durch die Weißen, ermöglichte aber zu gleicher Zeit die freie Lebensäußerung der 'religiosidade popular'. Auf diesem Gebiet war dem einfachen Volk der freie Ausdruck ihres religiösen Empfindens und Glaubens erlaubt, ohne daß kirchliche Gesetzgebung oder der Klerus persönlich eingegriffen hätten.

Der patriarchalische Katholizismus korrespondierte genau mit der Wirklichkeit einer Kultur, die ländlich, patriarchalisch und auf Sklavenhaltung ausgerichtet war.⁵⁰ Der Sklavenherr entwickelte Verhaltensweisen, deren Funktion man als militärisch-repressiv oder väterlich-religiös bezeichnen kann. Der in seinem Befehlsbereich lebende Priester war ihm in derselben Weise gehorsam wie die kolonialen Autoritäten ihrem König gehorchten.

In diesem System lebte man eine doppelte Moral. Es gab eine für die Besitzer und Herren und eine andere für die Sklaven. Für die Herren gründete sich ihre Moral auf der Sakralisierung der Assistenz für die Armen (ein Verhalten, welches man noch heute in ganz Brasilien beobachten kann): Christ-sein bedeutet, den Armen zu

helfen. Die Armen wiederum zeichneten ihre Moral durch ein geduldiges Ertragen ihres Loses.⁵¹

In diesem Zusammenhang spricht Roger Bastide von der Entwicklung zweier/verschiedener Katholizismen.⁵² Ihnen liegt der Rassenunterschied und die soziale Trennung von Herren und Sklaven zugrunde.

Auf der Plantage waren Herr und Sklave bei der Religionsausübung oft räumlich⁵³ und zeitlich⁵⁴ voneinander getrennt. Es zeigten sich Tendenzen, die Religion getrennt auszuüben. Die Separation in der Form der Religionsausübung wurde jedoch nicht total vollzogen, da der Weiße immer noch die Kontrolle über den schwarzen Katholizismus behalten wollte. Auch war es unvorstellbar, daß ein Schwarzer zur damaligen Zeit eine religiöse Führungsfunktion übernommen hätte. So waren die Formen der Religionsausübung ähnlich, doch die Ungleichheit des sozialen status erlaubte den Sklaven die Teilnahme am Kultus nur in untergeordneter Position.

"It was constantly brought home to him that he belonged to the domestic community in as much as it was a religious community, but as an inferior being and by virtue of belonging to his master. In short, the structure of the patriarchal slave-owning family was an obstacle to Christian egalitarianism and to one of the characteristic tendencies of the church".⁵⁵

Diese religiöse Trennung brachte den Neger dazu, seine eigenen Schutzheiligen zu suchen. Die Entwicklung des schwarzen Katholizismus in Anlehnung an afrikanische Traditionen war der Beginn einer religiösen Subkultur. Die Verehrung der schwarzen Heiligen wurde als ein Schritt zur Christianisierung der Sklaven verstanden. Die Sklaven wiederum wußten, daß die Weißen sie kontrollierten. Sie benutzten die ihnen erlaubten Formen der Religion als Instrument der Integration, Solidarität und sozialen Gleichheit.⁵⁶

Beim Zuzug in die Städte setzte eine Entwicklung ein, die beide Bevölkerungsgruppen in religiösen Dingen weiter auseinanderbrachte. Es war nicht möglich, gemischte Bruderschaften zu gründen. Die Farbigen hatten ihre eigenen Bruderschaften zu gründen. Die

Trennung war so radikal, daß man von einer "weißen Kirche" und einer "schwarzen Kirche" zu sprechen begann. Der Absonderungsprozeß zeigte sich im getrennten Kirchen- und Kapellenbau. Dieser Prozeß konnte sich aber nicht durchsetzen. Die großen Kathedralen und Kirchen in den Städten standen beiden Gruppen offen. Doch bestand die Trennung innerhalb der Kirche weiter und die Farbigen mieden mehr und mehr den Ort der Anbetung.⁵⁷

Der Hintergrund für die Entwicklung zweier Katholizismen ist die dualistische Sozialstruktur der kolonialen brasilianischen Gesellschaft. Die Evangelisationsbemühungen der Jeuiten hatten den Sklaven nicht grundlegend bekehrt. Im Gegenteil, die Jesuiten hatten versucht, sich der Mentalität der ihnen anvertrauten Menschen so zu nähern, daß diese in ihrer Entwicklungsstufe erreicht werden konnten. "They must be attracted by music, which they loved; by dancing, which was their great diversion; by vanity; and by their liking for titles and grandiose positions. They should not be forced to break completely with their traditional customs, but these should be evaluated and the acceptable ones use as a springboard to help them attain the true faith. In this way a Negro Catholicism emerged which persisted within the fraternities and which, despite the unity of dogma and faith, presents special characteristics."⁵⁸

Die Tatsache, daß religiöses Brauchtum, gemischt mit afrikanischer Folklore, im Schoße der Kirche geduldet wurde, hat zur gegenseitigen Vermischung der weißen mit der afrikanischen Kultur beigetragen. Es war die Kontinuität der afrikanischen Zeremonien, die z.B. bei der "congada" (afrikanische Krönungszeremonie mit entsprechender Hervorhebung der Macht des afrikanischen Medizinmannes) die Entwicklung autonomer afrikanischer Riten innerhalb der katholischen Feste begünstigt hat. Weil in diesen Festen die von den Afrikanern praktizierten Riten und Zeremonien eigene Bedeutung erlangten, wurden die katholischen Feste zur Möglichkeit, die Traditionen der afrikanischen Zivilisation lebendig zu erhalten. Die Afrikaner nutzten jede sich ihnen bietende Möglichkeit, um ihren Göttern und Geistern zu dienen. "Black Catholicism was the precious, reliquary, unwitting presented to the Negroes by the church, in which they might preserve some of the highest values of their native religions, not as relicts but as living realities."⁵⁹

.2.2.1 Die Bildung schwarzer "Nationen"

Die Kontinuität der afrikanischen Traditionen ist in der Hauptsache begründet durch das Interesse der Sklavenbevölkerung. Als Afrikaner gehörte man zueinander und bildete deshalb abgeschlossene kleine Zirkel, die "nações pretas" (schwarze Nationen)⁶⁰ genannt wurden. Man versuchte, seine Sprache und seine Traditionen in diesen Gruppen zu pflegen.

Dieses Interesse wurde von Staat und Kirche unterstützt in der Erkenntnis, daß die Masse der Sklaven einen inneren Halt benötigte, die der Unzufriedenheit entgegen wirken könnte. Man erlaubte deshalb den Sklaven, sich an den Sonn- und Feiertagen auf ihre Art und Weise die Zeit zu vertreiben.⁶¹

Die Erlaubnis zur Pflege der eigenen Kultur erfolgte jedoch nicht in uneigennütziger Weise. Die brasilianische Regierung war gegenüber der Masse der Afrikaner die Minderheit. Um größeren Gruppenbildungen und der Gefahr einer Revolution vorzubeugen, nutzte sie die gegensätzlichen Interessen der schwarzen Nationen. Dies geht z.B. aus dem Schreiben eines Conde dos Arcos (Ende 19. Jh.) hervor,⁶² welches in den meisten Geschichtsdarstellungen immer wieder auftaucht. In diesem Schreiben wird eine von der Regierung Brasiliens künstlich hervorgerufene Antipathie zwischen den verschiedenen "Nationen" vermerkt. Durch die Ausübung der verschiedenen afrikanischen Traditionen an den Ruhetagen wurden sich die verschiedenen Nationen immer wieder ihrer Herkunft und Eigenart bewußt. Damit wurde ein Distanzgefühl unter den Sklaven geweckt und aufrecht erhalten. Jeder einzelne Sklave mußte sich durch diese Wiederbelegung der afrikanischen Traditionen seiner Stammeszugehörigkeit bewußt werden.

Diese von der Regierung propagierte Politik gegenüber den Sklaven kam voll zur Wirkung. So wurden in einem Rhythmus von sieben Tagen die Unterscheidungen immer wieder deutlich. Das war für die Regierung eine Garantie dafür, daß er Neger nicht seine Gefühle und überschüssigen Energien gegen die weiße Bevölkerung richten würde. Die Unterstützung der schwarzen Nationen war ein wichtiges Instrument der sozialen Kontrolle. Die einzelne "Nation" wurde zu einem von der Regierung sanktionierten Instrument. Jeder dieser

ethnischen Gruppen wurde zum Kulturträger und Ausstrahlungsfaktor im sozialen Umfeld. Die Bildung von schwarzen Nationen ist eine der institutionalisierten Wurzeln, aus denen zukünftige Formen der verschiedensten Afrikanismen in Brasilien erwachsen sollten.

5.2.2.2 Die Bruderschaften als Modell der Akkulturation und Integration der Sklavenbevölkerung in die brasilianische Gesellschaft _ _ _

Die Aufspaltung der kolonialen Gesellschaft in voneinander abgegrenzte ständische Lebensbereiche stellte die Kirche vor schwierige Aufgaben und Herausforderungen. Sie konnte und wollte ihren Einfluß innerhalb der festgefügtten Klassengesellschaft nicht verlieren. Die Gründung von Bruderschaften⁶³ für jede soziale Klasse gab ihr die Möglichkeit, ihre Einflusssphäre auszuweiten.

Aus der Frühzeit der Portugiesen war die Bildung von confrarias zum Zwecke des Loskaufes von Sklaven bekannt. Denselben Zweck sollten auch in Brasilien die dafür gegründeten Bruderschaften erfüllen.⁶⁴ Gegen Ende des 17. Jahrhunderts gewinnen die Bruderschaften an Bedeutung.

Alle Bruderschaften hatten einen geistlichen Schutzpatron (Padroeiro), einen der römisch-katholischen Heiligen. In den Heiligen war 'das Heilige' dem Menschen nahe. Es war personifiziert und dadurch persönlich greifbar. Hinter seiner konkreten Figur und in den Inhalten seiner Anrufung werden menschliche Erfahrungen, Probleme und Anliegen erkennbar. Man versuchte, auf dem Wege über die Position eines heiligen Mittlers seine Lebensprobleme zu bewältigen. Die Anrufung seines Heiligen war dem römisch-katholischen Gläubigen wichtig, denn jener bildete Zentrum und Ziel gelebten kolonialer Frömmigkeit. Man wußte sich seinem Heiligen im privaten, familiären und beruflichen Leben tief verbunden. So reflektieren die Heiligen nicht nur die jeweiligen Lebensumstände, sondern mit ihnen werden auch die seelischen Probleme erkennbar. Für die zur See fahrenden Portugiesen wurde deshalb die "Liebe Frau der Seefahrer" (Nossa Senhora dos Navegantes) wichtig. Neben ihr hatten "Nossa Senhora Aparecida (-da Penha -da Guia - das Graças)" ebenso große Bedeutung. Sehnsucht und Dank richtete man an den angerufenen

Heiligen (z.B. "Nossa Senhora do Desterro - do Livramento - do Amparo - do Bom Sucesso - da Piedade")⁶⁵. In den Schutzpatronen der verschiedenen Bruderschaften erkennt man die Interesse seiner Teilnehmer.

Die Bruderschaften hatten eine sozial-ökonomische, psychologische und kulturelle Wirkung. Sie funktionierten als geschlossene Körperschaften und dienten den Interessen der in Klassen aufgeteilten Gesellschaft. In ihnen versammelten sich die Personen gleichen Standes, Berufes oder mit derselben Hautfarbe. Man pflegte die soziale und religiöse Einheit und übte die geforderte gegenseitige Hilfe. Die Bruderschaft bedeutete für den Einzelnen die persönlichen und gemeinsamen Interessen der Gruppe wahrzunehmen und zu schützen. Dies geschah unter Mitwirkung der Kirche. Man half den armen Brüdern und trug die finanziellen Lasten, die zur Befreiung vieler Sklaven führten.

Für den Teilnehmer hatte das Leben in der Bruderschaft große Bedeutung. Sozialpsychologisch betrachtet konnten innerhalb einer solchen Bruderschaft verschiedene Formen der Gemeinschaft entwickelt und erfahren werden. Obwohl alle als Brüder betrachtet wurden, konnte der einzelne seine Fähigkeiten einbringen und innerhalb der Bruderschaft Verantwortung übernehmen. Ein sozialer Status wurde erreicht, wenn man eine Leitungsfunktion innerhalb der Bruderschaft übernahm. In den Bruderschaften der Unterschicht wurde die traurige Position des Sklaven für einige Stunden überwunden, indem man den Afrikanern die Erlaubnis gab, ihre mitgebrachten Lebens- und Verhaltensformen in dem folkloristischen Rahmen jährlich ausgerufenen fiktiver Königreiche, mitsamt dem dazugehörigen Hofstaat, auszuleben. Auf diese Weise fand eine spontane und begrenzte soziale Umkehrung der Verhältnisse statt. Der erniedrigte Mensch trug für eine kleine Zeit die Symbole königlicher Hoheit. So konnte er mit beschwichtigten Gefühlen in seinen traurigen Alltag zurückkehren.

Auf dem Weg über die Bruderschaft versuchte man in Brasilien die Akkulturation der Afrikaner zu erreichen. Um aus ihnen gute Katholiken zu machen, zwängte man sie nicht in die Formen römisch-katholischer Liturgie, sondern ermöglichte die Schöpfung einer Paraliturgie mit afrikanischer Musik, afrikanischen Tänzen und

anderen Formen künstlerischen Ausdrucks innerhalb der afrikanischen Mentalität (congadas, reizados, danças dramáticas e lutas entre reis diversos etc.). Es war gelebtes Theater, welches das Ausagieren der ethnischen Eigenheiten erlaubte.

Mit der Gründung der Bruderschaften in Brasilien verfolgte man eindeutig den Zweck, den römisch-katholischen Glauben in Familie und öffentlichem Leben zu erhalten. Der katholische Laie konnte sich in ihnen entfalten. In ihren Unternehmungen standen die Bruderschaften unter dem permanenten Einfluß der Kirche, denn ohne die deutliche Konzentration auf religiöse Inhalte war im kolonialen Brasilien keine Gruppenbildung möglich.

Innerhalb der Bruderschaften verfolgten die Teilnehmer ihre Anliegen mit Interesse. Hauptsächlich die sozialen Aktivitäten und Hilfsdienste wurden innerhalb dieser Bruderschaften organisiert und ausgeführt.^{65a} Die bis in unsere Zeit hineinreichende Wirksamkeit der 'Santa Casa de Misericórdia' (Heiliges Haus der Barmherzigkeit) hat ihren Ursprung innerhalb der religiösen Bruderschaften. (Als ein bemerkenswertes Zeichen dieser, in der Vergangenheit wichtigen sozialen Hilfsbereitschaft, trifft man die 'Santa Casa' noch heute in allen größeren Städten Brasiliens als caritative Institution an, die von Kirche und Universität gemeinsam verwaltet wird.)

Durch die Parochien, Klöster, Orden und Bruderschaften entstand ein festgefügttes soziales Netz. Wollte man in dieser Zeit etwas erreichen, war man gezwungen, an diese religiösen Institutionen heranzutreten. Durch ihre Vermittlung bekam man Arbeit, man konnte Geld borgen; (die Santa Casa von Bahia war die erste Bank von Brasilien), Häuser kaufen, sich in Krankheitsfällen pflegen oder medizinisch behandeln lassen und man konnte sogar seine eigene Beerdigung regeln. Die Bruderschaften waren auch ein geeignetes Instrument für die soziale Konfliktregelung; Durch sie konnte man die Stimmung im Volk erkennen und sich darauf einstellen.

Bruderschaften in der Oberschicht

Die Bruderschaften waren in ihrer Grundstruktur verschieden. Sowohl bei der profanen als auch bei der religiösen Bruderschaft richtete man sich nach der gesellschaftlichen Stellung und Funktion seiner Teilnehmer. Der gesellschaftliche 'Status' des Einzelnen

wurde durch seine Teilnahme an der seiner Hautfarbe und Stellung entsprechenden Bruderschaft erkennbar. Es gab weiße, farbige (o. dunkle) und schwarze Bruderschaften.⁶⁶ An der erstgenannten, als der aristokratischen (weiß = 'homens bons', d.h. gute Menschen), durften sich nur der Adel, die Reichen und hochgestellte Bürokraten beteiligen. Es waren nur Portugiesen und ihre in Brasilien geborenen Nachkommen in solch aristokratischer Bruderschaft zugelassen. Die Brüder der gehobenen Positionen (de 'maior condição' - des gehobenen Standes) waren Edelleute, Junker, Pater, Ingenieure, reiche Geschäftsleute und Plantagenbesitzer.⁶⁷ Um in einer der 'Irmandades gran-finas' (Bruderschaften der Oberschicht) aufgenommen zu werden, muß man ein reines, d.r. römisch-katholisches Christentum nachweisen können. Dazu gehörte eine Zeitlang der Nachweis einer nichtjüdischen Herkunft. Man durfte keiner anderen Religion -außer der römisch-katholischen Kirche - angehören und keinen unehrenhaften Beruf praktizieren. Oft wurde die religiöse Vergangenheit der Familie des Antragstellers bis in die 3. oder 4. Generation nachgeprüft. Nicht in allen, aber doch in einigen Bruderschaften wurden die finanziell besserstehenden Berufsstände als 'Irmãos de menor condição' (Brüder des niedrigeren Standes) akzeptiert.⁶⁸

Bruderschaften der Mittelschicht

Zu der Entwicklung der Gesellschaft in der Kolonialzeit haben die Bruderschaften der 'ofícios mecânicos' (Berufsstände) einen wichtigen Beitrag geleistet. Als Vertreter der sozialen Mittelschicht waren sie mit Beginn der Städtebildung in Brasilien und in der Form familiärer Organisation am kulturellen Aufbau im Lande wesentlich beteiligt. Zu ihrer Bruderschaft gehörten entweder die aus dem portugisischen Königreich oder aus Europa stammenden 'mecânicos', oder die im Lande geborenen Mestizen, die ihren Beruf von ihnen gelernt hatten. Während sich die Adligen und Reichen hauptsächlich um ihre finanziellen und kommerziellen Aktivitäten bemühten, waren es die im ganzen Lande verstreuten Berufsgruppen der Steinmetzen, Schreiner, Schlosser, Maler, Mechaniker u.a., die das Städtebild und das Volksleben gestalteten.⁶⁹ Zu einer dieser Berufsstände zu gehören, bedeutete zu einer höheren sozialen Klasse und damit zu vermehrter Verantwortung gerufen zu sein. Entweder durch königliche Order oder durch die lokalen Vertreter

der gesellschaftlichen Ordnung in Pflicht genommen, hatte das Mitglied der Berufsgruppe den seiner Fähigkeit entsprechenden besseren Stand erreicht.

Die Verteidigung der beruflichen Interessen durch die Bruderschaft war ein wichtiges Anliegen. Die soziale Wertschätzung der Einzelnen richtete sich dabei weniger auf die Hautfarbe, aber dafür um so mehr auf die besondere Würde innerhalb der Berufsgruppe. In den Statuten der die verschiedenen Berufsgruppen vertretenden 'irmandades, confrarias e corporações de ofícios'⁷⁰ wird erkennbar, daß man eine gewisse Autorität über die Angehörigen des Berufes ausübte, um die Würde und das technische Können des Berufsstandes zu garantieren. Ein gewisser sozialer Aufstieg für den 'mecânico' war erreicht, wenn er über Sklaven verfügen konnte, die seine Arbeit verrichteten.⁷¹ Bis zu den Anfängen des 19. Jh. konnte der Mestize innerhalb der Berufsgruppe selbständig werden und durch erworbenen Reichtum in die Gruppe kommen, die man 'ricos homens' (reiche Menschen) oder 'homens bons' (gute Menschen) nannte. Dann durften sie in die Rathäuser gewählt werden und hatten dort Sitz und Stimme. Dieser soziale Aufstieg war in seiner Begrenzung an die Hautfarbe gebunden. Er galt noch für den Mestizen,⁷² aber nicht mehr für den Schwarzen.

Die 'irmandades de ofício' (Berufsgruppen) verschwanden im Verlauf des 18. Jh., An ihre Stelle traten die geistlichen Bruderschaften (cf. den Typ des Santissimo Sacramento), die von ihren Teilnehmern die 'sondição dos brancos' (Stand der Weißen) forderten. Die Zulassungsbestimmungen richteten sich demnach immer noch nach aristokratischen Werten, sie veränderten sich jedoch nach Region, ethnischer Zusammensetzung und nach dem ökonomischen Stand der Bevölkerung. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich im Verlauf des 18. Jh. Bruderschaften mit weniger diskriminierendem Verhalten bildeten. In Alagoas konnte sich z.B. die "Irmandade do Glorioso Martyr S. Gonçalo" in Penedo als religiöse Vereinigung der Händler oder der Personen 'meio-sangue' (Misch- oder Halblut) durchsetzen. Bis zu diesem Zeitpunkt war die religiöse Schirmherrschaft nur den Aristokraten, Mechanikern und Händlern, die ihre rassische Reinheit und ihre 'condição de classe' bewiesen hatten, anvertraut worden. Die Militärs hatten ihre Schutzpatrone (Santo Antonio, São José Patriarca, São Pedro Principe dos Apostolos, Senhor

Jesus dos Quarteis, São Sebastian dos Militares)⁷³, aber nun sollten sich im Verlauf der immer weiter um sich greifenden Rassenmischung die 'Irmandades de homens pardos' (Bruderschaft der Farbigen - 'pardo' ist die Farbe zw. weiß und schwarz, also fast dunkel.) in Anlehnung an das aristokratische Vorbild organisieren. In diesen Bruderschaften wurden auch Weiß mit geringem finanziellen Einkommen aufgenommen. Die Zulassungsbestimmungen zu diesen Bruderschaften lockerten sich in dem Maße, wie sich die verschiedenfarbigen Menschen (caboclos, mulatos, cafuzos etc.) durch Fleiß, Reichtum oder sonstige Qualitäten einer solchen Bruderschaft als würdig erwiesen. Damit hatte der Mestize eine Möglichkeit, zu gesellschaftlichem Ansehen zu gelangen; eine Möglichkeit, die dem Schwarzen verschlossen blieb.

Bruderschaften der Unterschicht

.....

Den schwarzen Bruderschaften (Irmandades dos Pretos) hatte man in Brasilien eine besondere Rolle bei der sozialen Anpassung der Sklavenbevölkerung zugeordnet. Die Bruderschaften "Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos" entstanden in der ersten Hälfte des 17. Jh. In Rio de Janeiro kennt man sie seit 1639, in Belém do Pará seit 1682, in Salvador und Recife seit 1685 und in Olinda und Iquagu seit 1688.⁷⁴ Es ist kein Zufall, daß diese Bruderschaften in einer Zeit wachsender Spannungen zwischen Herren und Sklaven gegründet wurden. Um evtl. Spannungen abzubauen, versuchte man Schritte gesellschaftlicher Integration, indem man dem Neger und seinen Traditionen Zugeständnisse machte. Ein erster Erweis dieser Bereitschaft war die Einführung schwarzer Schutzheiliger. Man achtete sorgsam darauf, daß der afrikanische Charakter des 'Heiligen' erhalten blieb. So kam es, daß die schwarzen Schutzheiligen im religiösen Gewande weißer Tradition angebetet wurden, aber der mystische Untergrund afrikanischer Prägung blieb innerhalb des Kultes erhalten, den man ihnen widmete.^{74a}

Innerhalb der schwarzen Bruderschaften war der relativ freie Ausdruck afrikanischer Religiosität erlaubt. In diese Gruppen wurden die verschiedensten Überlieferungen eingebracht, die unter den versammelten Teilnehmern heimatliche Gefühle aufkommen ließen.⁷⁵

Der geistliche Führer der Bruderschaft war der Pater am Ort. Der Präsident der Versammlung war ein jährlich wiedergewählter schwarzer König⁷⁶. Der Kassierer der Bruderschaft mußte nach offiziell registrierter Regelung ein Weißer sein.⁷⁷

Die schwarze Bruderschaft war der Zufluchtsort für den hilfeschenden Sklaven. Durch Anrufung der verschiedensten Schutzheiligen versuchte er sein Leben zu bewältigen. So gewannen einzelne Heilige wie der 'Senhor Bom Jesus da Redenção (-da das paciência - da Piedade)' ⁷⁸ oder 'São Gonçalo Garcia', 'São Gonçalo de Amarante' eine gewisse Bedeutung. Sehr volkstümlich war 'São Benedito da Sicília', ein Maure, der 1589 gestorben war und der 1743 kanonisiert wurde. Von den Negern seiner Hautfarbe wegen vorgezogen wurde "São Benedito" nach und nach zum Schutzheiligen der Mulatten und Mestizen. Von den Regeln einer solchen Bruderschaft des heiligen Benedikt (Recife 1888) heißt es z.B., daß in dieser Bruderschaft vom Sklavendienst befreite Farbige zugelassen würden, aber auch "Freie, ob Mestizen oder Weiße, die der Bruderschaft aus religiöser Überzeugung angehören möchten".⁷⁹

G. Freyre vermutet mit Recht: "Diese Bruderschaften von freien und Sklaven-Negern scheinen ein mächtiger Schutz gewesen zu sein für das Überleben afrikanischer Riten und Religionsübungen unter den freien und Sklaven-Negern Brasiliens, und die bewirkten in ihnen vermittle der Ausübung wichtiger Ämter - einschließlich jenes des 'Königs vom Kongo' - den Stolz, Christen zu sein und als Neger einerseits jenen Rassegemeinschaften überlegen, die sich sprachlich und arbeitsmäßig noch nicht eingelebt hatten, andererseits aber auch von deren Heidentum unterschieden."⁸⁰

In den schwarzen Bruderschaften gab es bald lebhaftes Auseinandersetzen, denn in ihren Versammlungen wurden zwei gegensätzliche Interessen wirksam. Die Oberschicht wollte über ihre Mittelsmänner diese Bruderschaften als soziale Bremse benutzen. Es lag ihr viel daran, daß der Sklave mit dem Erhalt seiner Traditionen beschäftigt war. Er sollte sich sportlich betätigen und in der Bruderschaft eine Quelle des Trostes finden, wenn ihm das Leben zu schwer fiel. Man unterließ es aber nicht, alle, d.h. Herren und Sklaven, unter dem Aspekt der religiösen Gleichheit aneinander zu binden. Ein Ausdruck

dafür waren weiße und schwarze Heilige auf den Altären, die eine gemeinsame religiöse Praxis bezeugten. Gemeinsame religiöse Feste sollten das Gemüt des einfachen Menschen zufriedenstellen. Unter religiösem Einfluß erhoffte man die Sklaven eine Art Bruderschaft erleben zu lassen, die es ihnen ermöglichte, sich mit ihrem Schicksal zufrieden zu geben.

Von den Sklaven aber wurde die schwarze Bruderschaft mit anderen Augen angesehen. Für sie lag das Hauptinteresse einer religiösen Bruderschaft nicht nur in einer angestrebten geistlichen Wohltat. Sie waren bestrebt, diese einzige Möglichkeit eines freien und ungehinderten Treffens unter ihresgleichen zu nutzen, um ihre Lebenssituation zu verbessern. Dies geht z.B. aus den Hauptpunkten einer Bruderschaft in Rio de Janeiro (1883) hervor, in welcher die Ziele der "Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Rio" in der folgenden Verpflichtung erkennbar werden:

1. Prestar devoto culto à Maria Santissima do Rosario
(Der allerheiligsten Maria vom Rosenkranz andächtige Verehrung¹ leisten)
2. Sepultar os irmãos defuntos e sufragar suas almas
(Gestorbenen Bruder beerdigen und für seine Seele beten.)
3. Cuidar da educação dos filhos legítimos dos irmãos que
morrerem em indigência, etc.;
(Für die Erziehung der ehelichen Kinder von in Armut
gestorbenen Brüdern sorgen.)
4. Libertar da escravidão aos irmãos cativos.⁸¹
(Gefangenen Brüder aus der Sklaverei befreien.)

Die Sklaven versuchten durch die Bruderschaften eine soziale Aufwertung zu erlangen. Dies war ohne Zweifel eine der wichtigsten angestrebten Funktionen dieser Bruderschaften. Während die Weißen versuchten, die rebellischen Gefühle der Sklaven abzuschwächen, indem sie ihnen die freie Ausübung afrikanisch geprägter religiös-ekstatischer Überlieferungen erlaubten, versuchten die Neger aus ihrer religiösen Praxis ein Instrument der politischen Behauptung zu machen. Sie erhoben immer wieder die Forderung nach Befreiung aus ihrer Gefangenschaft und suchten die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen.

Die schwarzen Bruderschaften behinderten sich aber gegenseitig in ihren Bestrebungen. Sie gruppierten sich nach Herkunft getrennt und gründeten voneinander stark unterschiedene Bruderschaften. In Bahia gab es z.B. eine "Irmandade e posterior Ordem 2.ª do Rosário" (1685), welche nur Angehörige der Angolagruppe und Kreolen aufnahm. Die "Irmandade do Senhor da Redenção da Igreja do Corpo Santo" derselben Stadt erlaubte nur den "Nagôs" (Westafrikanern) den Zutritt zu ihrer Gemeinschaft.⁸² Rivalitäten innerhalb gemischter Bruderschaften und zwischen getrennten Bruderschaften verhinderten Solidarität im Kampf um eine bessere soziale Wertschätzung. Ein Streit um kleinere oder größere Privilegien innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung wurde zu einem Kleinkrieg zwischen den Bruderschaften im zivilen und städtischen Leben. Das Mitglied der Bruderschaft wurde damit zu deutlicher Absonderung angeleitet. Diese Auseinandersetzungen lagen im Interesse der herrschenden Klasse. Solange die Sklaven sich mit diesen Problemen beschäftigten, konnte keine Blockbildung erfolgen, die sich gegen die weiße Oberschicht gerichtet hätte.

Der wichtigste Vertreter der Sklavenbevölkerung war zu dieser Zeit der jährlich wiedergewählte Kongokönig. Während die Weißen nur durch die Vertreter des portugiesischen Königs regiert wurden, seine unmittelbare Anwesenheit also nicht erfahrbar war, hatten die Sklaven in jeder kleinen Stadt, in der eine schwarze Bruderschaft existierte, ein gewähltes und verehrtes Herrscherpaar vor Augen. Die kurzlebige, aber doch sichtbare Herrschaft der Kongokönige mit ihrem Hofstaat wurde zu einer Quelle des Trostes, der Hilfe und der Selbstbehauptung für den unterdrückten Sklaven. Für den heutigen Menschen ist die damals erfolgte Wahl eines Königspaares (Rei Congo a Rainha Ginga) in Gefangenschaft eine unverständliche, vielleicht sogar lächerliche Angelegenheit. Aber der innerhalb der afrikanischen Stammestraditionen aufgewachsene Mensch respektierte seine Monarchen. Für ihn hing sein Lebensschicksal mit dem Schicksal des Königspaares zusammen. Das Herrscheramt innerhalb der schwarzen Bruderschaft war mit einer echten und tiefen Würde ausgestattet. Das Königtum bedeutete reale Machtbefugnisse. Der schwarze König verfügte in der ihm zugebilligten Form der Jurisdiktion über seine Untergebenen.

Bei den jedes Jahr wiederkehrenden Festlichkeiten der Wahl eines 'Rei de Congo' ging es primär darum, die Sklaven versöhnlicher zu stimmen. Die Funktion des Kongokönigs bestand darin, seine Mitbrüder unter dem gemeinsamen Joch innerhalb der ihnen eigenen Traditionen zu beschwichtigen. Durch den ihm erwiesenen Respekt konnten seine Weisungen größere Auseinandersetzungen innerhalb der kolonialen Gesellschaft des öfteren verhindern. Den Weißen trat der Kongokönig als König ohne Thron und Krone (letztere wurde immer in der Kirche aufbewahrt) in seiner Mittlerstellung gegenüber. Er wurde als der rechtmäßige Vertreter der Interessen der Sklavenbevölkerung angesehen. In seiner Funktion als Präsident der schwarzen Bruderschaft wurde er gehört und man folgte seinen Weisungen. Er verhandelte bei allen Streitigkeiten zwischen der weißen und schwarzen Bevölkerung. Für die eigenen Landsleute war er der Vertreter der übernatürlichen Macht, denn in ihren Augen war er mehr als nur ein Mensch. Für das koloniale und imperiale Brasilien war diese Art der Vermittlung eine große Hilfe zur Erhaltung der öffentlichen Ordnung. Aus diesem Grund wurden an allen Orten in Brasilien jährlich die Kongokönige gewählt. Ihr Status wurde von vielen angestrebt, denn mit einer solchen Wahl waren soziale Vorteile verbunden.

Nicht immer diente die Wahl eines Kongokönigs den Interessen der Weißen. In vielen Fällen richtete sich der Wille der Sklaven gegen die weißen Herrscher. Damit bekam die Institution 'schwarze Bruderschaft' den Anstrich eines schwarzen Königreiches, in welchem man latente revolutionäre Kräfte mobilisieren konnte. Dieser untergründige revolutionäre Charakter der schwarzen Bruderschaft wurde zum Anlaß von Zusammenstößen und blutigen Auseinandersetzungen. Der bedrohliche Charakter dieser religiös-gesellschaftlichen Feste wurde erkannt und vom Vizekönig Conde de Sabugosa (1720-1735) verboten. Das Verbot wurde aber in weiten Teilen des Landes auf lange Zeit nicht beachtet, wie aus vielen Dokumenten des 18. Jh. zu ersehen ist.⁸³

Zusammenfassung

In den obengenannten frühgeschichtlichen Vorgängen wurden die Strukturen und Kräfte einer Gesellschaftsordnung erkennbar, die

sich im kolonialen und imperialen Brasilien durch das Zusammenspiel von Kirche und Staat ergänzte. Obwohl die Bruderschaften dem Ziel der Akkulturation des Sklaven und der Integration dienen sollten, wurden sie gleichsam unter der Hand zu einem wichtigen Instrument, die es der afrikanischen Bevölkerung in Brasilien erlaubte, ihre gesellschaftlichen und religiösen Traditionen beizubehalten und zu pflegen. Bereits in dieser Zeit werden grundlegende Ansprüche laut (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit u.a.), die später in die Ordnungen der afrobrasilianischen Kulte mit eingeflossen sind.

2.3 Die Quilombos: Republiken als Modell religiös-sozialer Organisation der Afrikaner - - - - -

Die Bildung von 'Quilombos' in den undurchdringlichen Urwäldern Brasiliens ist eine der vielen Antworten auf den in der kolonialen Epoche praktizierten 'kriegerischen und patriarchalischen Katholizismus'. Wahrscheinlich, ohne je etwas von den 'Quilombos' in Brasilien erfahren zu haben, beschreibt Heli Chatelain diesen Vorgang: "In new communities - as is the case of fugitives meeting in the bush and building together - the community by mutual consent organizes itself in accordance with its needs, traditional preferences and superstitions, and the council of the elders beneath to the following generation the constitution which they have framed."⁸⁴ Die Sklaven in Brasilien haben sich dem Druck ihrer weißen Herren entzogen, indem sie auf die Möglichkeit zurückgriffen, ihre eigenen Siedlungen in den Urwäldern zu errichten und nach ihren Vorstellungen zu leben.

Die Bildung der 'Quilombos' im 17. Jh. ist Ausdruck des Wunsches nach Selbstbestimmung. Sie entstanden im Nordosten (Alagoas und Paraiba), in Mittelbrasilien (Minas Gerais hatte im 19. Jh. die meisten Quilombos) und in der Gegend von São Paulo am Rio Paranapanema. Hier wurden die Siedlungen der geflohenen Sklaven "canhamboras" genannt.⁸⁵

Das berühmteste dieser Quilombos war die "Republik von Palmares" im Staate Alagoas. In der Metropole von Palmares, Macaco genannt,

lebten bis zu 1500 Personen. In den umliegenden Wohngebieten (mocambos) lebten zeitweise bis zu 6000 Personen. Die Stadt Macaco war befestigt. Sie war das Zentrum dieser weitgefächerten Lebens- und Wohngemeinschaft. Es bedurfte nicht geringer Anstrengungen seitens der Regierungstruppen, bis sie die Republik von Palmares im Jahre 1697 endgültig zerstören konnten.

Die Grundlage der religiös-sozialen Mischkultur in Palmares war die Bantu-Tradition. Sie bildete die ideelle Mitte der Glaubensvorstellungen und der die Gruppe einigenden Gesellschaftsstruktur.⁸⁶ Die soziale Organisation im Quilombo von Palmares - wir nehmen diesen Quilombo als Modell - war die des afrikanischen Königtums. Vom Sitz des Königs gingen die Anweisungen an die Anführer der umliegenden Ortschaften. Die Flucht aus dem Quilombo hatte die Todesstrafe zur Folge. In Palmares war die Erhaltung der Freiheit oberstes Gebot. In der Hauptstadt Macaco war im Zentrum eine Kapelle aufgebaut, in der man die bekannten katholischen Heiligen anbetete. Die Wahl einer eigenen religiös durchdrungenen Organisationsform war der erste Versuch der farbigen Bevölkerung, nach eigenen Vorstellungen zu leben. Ein Versuch, der sich in der Geschichte Brasiliens oft wiederholt hat.⁸⁷ Der Quilombo beinhaltet seiner Grundstruktur nach eine doppelte Negation. Es ist die Negation der "senzala" und die Negation der jetzt und hier erlebten "Umwelt". Die Verteidigung der eigenen Kultur und der Widerstand gegenüber der Kultur der "Casa Grande" war ein zugleich revolutionärer und fatalistischer Widerstand. Man wußte, daß man nicht zum Angriff auf die Gesamtgesellschaft antreten konnte.

Die Religionspraxis im Quilombo entsprach dem synkretisch gewachsenen Volkskatholizismus der Zeit. Im candomblé überleben die afrikanischen Götter 'im Exil', aber im Quilombo übernimmt die katholische Religion eine neue Bedeutung. Sie bekommt befreienden Charakter. Der gemischte (synkretistische) Katholizismus in den Quilombos ist die Alternative zu dem Katholizismus auf den Plantagen und in den Zuckerrohrfabriken. Die Symbole sind dieselben, aber ihre Bedeutung ist verschieden. Die Symbole des Katholizismus in den Zuckerfabriken bedeuten Sklaverei und die des Katholizismus in den Quilombos bedeuten Befreiung. Dieser 'befreiende' Katholizismus muß als bedeutsame Strömung in Brasilien gewertet werden, denn durch ihn haben wohl vermischte, aber dennoch auch christliche Grundwerte große Gebiete des Binnenlandes erreicht.⁸⁸

Der Katholizismus innerhalb der Quilombos reflektiert die wirklichen Probleme im Leben dieser marginalisierten Bevölkerung. In ihrer Religiosität kommt die Einheit zwischen Glaube und Leben zum Ausdruck. Innerhalb der durch ihre Mentalität eingeschränkten Weltanschauung muß ihre religiöse Praxis als authentisch angesehen werden, denn die im Quilombo angestrebte Sozialisation des Individuums und seine Einbettung in einen als ganzheitlich erfahrenen religiös-sozialen Organismus ermöglicht afrobrasilianische Interaktion und Identifikation.

Die Entstehung der Quilombos in ganz Brasilien ist die erste konkret verwirklichte Antwort des Sklaven auf den an ihm praktizierten krieglerischen und patriarchalischen Katholizismus. Der Vorgang synkretischer Traditionsbildung innerhalb dieser Sklavenrepubliken zeigt einerseits das Beibehalten der überlieferten Tradition und andererseits die Öffnung gegenüber neuen Werten, die sicher als mächtiger angesehen und deshalb in das religiöse System integriert wurden.

Der Quilombo wurde mit dem Verlauf der Zeit nicht nur zu einem Zufluchtsort für geflohene Sklaven, sondern zu einem Ort ungehinderter religiös-sozialer Traditionsbildung, die den veränderten Lebensverhältnissen entsprach. Der brasilianische Neger regelte hier zum ersten Mal sein eigenes Schicksal unter Zuhilfenahme religiöser Kategorien. Seine Verwurzelung im Religiösen wurde zum legitimen Ausdruck seines Empfindens. Leben in Freiheit und Unabhängigkeit und dennoch eingebettet in das Kollektiv wurden zu einer Erfahrung, mit der er sich identifizieren konnte und die ihm zum Ansporn wurden kreativ-kulturell, gemäß seinen Möglichkeiten, wirksam zu werden.

5.2.2.4 Der afrobrasilianische Kult als Antwort auf den kriegerischen und patriarchalischen Katholizismus - - - - -

Nur einem verschwindend geringen Teil der Sklaven gelang die Flucht in die Quilombos. Wie aber bewältigten die Sklaven auf den Plantagen und in den Städten ihr Problem? Welche Hilfe konnten sie in Anspruch nehmen? Es ist nur wenigen Forschern deutlich, daß die Ureinwohner und die Afrikaner auf die Herausforderung der an ihnen geübten 'heiligen Gewalttätigkeit' durch die Portugiesen mit der Flucht in ihre religiösen Kulte geantwortet haben. In diesen Kulturen riefen sie die ihnen bekannten Geister und Gottheiten an als Rächer für die an ihnen verübten Gewalttaten. Die Zuflucht zu ihren alten Kriegsgottheiten war ihnen nicht nur Möglichkeit der Selbstverteidigung, sondern auch der Moment, in welchem sie sich der Zusagen ihrer Gottheiten durch den 'paje' oder 'babalorixá' versicherten, die ihnen die notwendige Kraft verlieh, ihr Los zu tragen. In den von ihnen ausgeübten Kulturen nahm eine göttliche Kraft von ihnen Besitz und wandelte sie zu Trägern eines übernatürlichen Kampfes, in welchem die rituelle Zerstörung des Feindes angestrebt wurde.

Diese Kulte führten normalerweise nicht zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Farbigen und Weißen, obwohl einige Sklavenrevolten in Brasilien ohne Zweifel im Milieu der afb Kulte ihren Anfang nahmen. Die Rückführung der Erhebung der Sklaven auf dieses kultische Milieu bleibt auf einen kleinen Kreis beschränkt (Malé), weil die kultische Versammlung die einzige Möglichkeit bot, sich zu treffen und sich miteinander abzustimmen. Unter normalen Umständen konnten sich die Neger nicht gegen ein Regime erheben, welches totale Macht besaß und sie auch ausübte. Dies erklärt übrigens auch den späten Zeitpunkt der Sklavenrevolten in Brasilien, weil man erst auf der Grundlage einer sprachlichen Übereinstimmung und dem Ausräumen der ethnischen Unterschiede ein solches Unternehmen ins Werk setzen konnte.

Der einzige Ausweg für den brasilianischen farbigen Untertanen war die Flucht in die ihm bekannten mystischen Formen der Lebensbewältigung. Die magisch religiösen Lebens- und Ausdrucksformen waren die einzigen Werte, die man ihm nicht nehmen konnte. Die Anrufung der verschiedenen Gottheiten wurde zu einer Form des

Widerstandes in einer sozialen, politischen und religiösen Umwelt, die von Gewaltanwendung und Aggressivität dem Sklaven gegenüber geprägt war. Die religiöse Gegenwehr wird dadurch zum Ausdruck des Suchens nach Identität durch Abwehr der religiösen Überfremdung durch den kriegerischen und patriarchalischen Katholizismus. Da in dieser Zeit nicht an eine soziale Veränderung zu denken war, wird die Bewahrung der rassischen und kulturellen Identität durch die Entstehung und Pflege des gemischen Brauchtums innerhalb einer kultischen Identität notwendig und gewährleistet.

Die Herauslösung des afrikanischen Menschen aus seinem Lebenskontext und seine Zwangslage in der neuen Welt haben ihn zu einer Neuorientierung seiner Weltanschauung veranlaßt. Die Grundlagen seiner Neuorientierung waren die verschiedenen afrikanischen Kosmologien und die ihm aufoktroierte Religion der Weißen. Unter dem Einfluß neuer Bedingungen galt es, sich in seiner neuen Lebenswelt zurechtzufinden. Die Entstehung verschiedener regionaler Synkretismen in Brasilien ist darauf zurückzuführen, daß Angehörige der verschiedensten Stammesverbände in eine gemeinsame Arbeitssituation auf den Plantagen zusammengeführt wurden. In diesem Moment beginnt eine sich über viele Jahrhunderte erstreckende Auseinandersetzung der verschiedenen afrikanischen Traditionen untereinander, die zu einem Synkretismus unter Hinzufügung indianischer und römisch-katholischer Werte werden mußte. Dies war die Voraussetzung für eine permanente Auseinandersetzung mit dem katholischen Christentum, dessen Formen tief in die verschiedenen Synkretismen der Afrikaner in Brasilien eingedrungen sind. Man kann also von einer gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Kulturen sprechen.

Im Verlauf der Zeit sollte sich zeigen, welche kulturellen und religiösen Werte sich in der Form einer neu bildenden Volksreligiosität durchgesetzt haben. Die durch den Sklavenhandel verursachten Neueingänge haben in Brasilien auf lange Zeit eine vollständige religiöse Integration des Sklaven in die Gesellschaft verhindert, hingegen durch das zähe Festhalten an afrikanischen Traditionen das Wachstum einer an afrikanischen Glaubensinhalten orientierten Frömmigkeit gefördert. Mit der Aufhebung des Sklavenhandels änderte sich die Situation im Land. Der Prozeß der Akkulturation und Synkretisierung bekam von diesem Moment an eine

neue Richtung. In der Welt der Sklaven veränderte sich das Bild Afrikas. Die Sehnsucht nach der irdischen Heimat wurde von ihnen transzendentalisiert. Die afrikanische Heimat wurde zum Jenseits.⁸⁹

In der Entstehung des afb Synkretismus werden verschiedene Vorgänge erkennbar. Der Afrikaner versucht nicht nur, seine originäre Religiosität unter der Gestalt des religiösen Synkretismus beizubehalten, sondern zielt zugleich auf eine Synkretisierung mit dem sozio-ökonomischen dominanten Kathozilismus. Der durch diese Zielrichtung getroffene Katholizismus erfährt nun selbst qualitative Veränderung. Gemäß der These Roger Bastides von den zwei Katholizismen beeinflusst der afb Synkretismus das Milieu der patriarchalischen Lebenswelt. Das Zusammenleben von Herr und Sklave wird zu der geistigen Atmosphäre innerhalb derer sich ein langsames Zusammenführen (Überschneiden) der beiden Katholizismen vollzieht. Auf dieser Ebene spielt sich ein dynamischer Rückkoppelungsprozeß ab. Der afb Synkretismus wird zu einem wichtigen Faktor im Leben der Sklaven, denn er wird für ihn ein Versuch, durch Mittel sein Schicksal nicht nur zu ertragen, sondern auf lange Sicht auch zu seinen Gunsten zu verändern.⁹⁰

Ein wichtiger Vorgang innerhalb des anwachsenden afb Synkretismus in der Kolonialzeit liegt in dem Bemühen der Afrikaner, sich der ihnen auferlegten katholischen Kult-Symbolik als Schutzschild zu bedienen, um der lebensbedrohenden Repression der Herrschaftsmächte zu entgehen. Die hier angestrebte religiöse Doppelgleisigkeit, die man seitens der Afrikaner in allen ihren öffentlichen religiösen Lebensäußerungen dieser Zeit feststellen kann, hat darüber hinaus das Ziel, den von ihnen praktizierten Katholizismus als Hülle zu verwenden, innerhalb derer die eigenen und sich ständig neu gestaltenden afrikanischen Werte zu erhalten waren.

Die Vorgänge im afb Kult dienen einer bewußten Uminterpretation der als bedrückend empfundenen Lebenswelt. In diesem Kult wird das christlich-katholische Wertesystem umgekehrt. "Der Katholizismus wird durch die Negersklaven 'entweltlicht', d.h. er wird den ihn tragenden sozialen Schichten entfremdet und in das 'Jenseits' der Lebenswelt der 'senzala' verwandelt. Die ekstatischen Kultveranstaltungen stellen diesem Prozeß den sozio-kulturellen Paum

zur Verfügung, den er benötigt, um die Entweltlichung des Plantagen-Katholizismus rituell zu praktizieren. Durch solche magische Transsubstantiation wird die Welt des patriarchalischen Katholizismus der Plantagen-Ökonomie zu einem Raster, ... durch das magisch - in der Besessenheit - beschworene 'Jenseits' blickt und gefiltert wird; sie wird zu einer Welt... hinter denen sich die neue, jetzt eigentliche Gültigkeit verbirgt. Hinter der Welt der Casa Grande ... herrscht die Unverrückbarkeit einer Magie, die die umfassende Transsubstantiation der Welt immer wieder ins Werk setzt, die die durch die Versklavung zerstörte Sicherheit des Lebens in der verzweifelt erlittenen diesseitigen Welt zu einer neuen Sicherheit des Lebens im magischen 'Jenseits' zu verwandeln vermag." ⁹¹

Im afb Kult geht es um eine magische Umkehrung und Beeinflussung der Weltverhältnisse, um ein nach dem Willen der Sklaven neu eingerichtetes Welt-Verständnis, in welchem die magisch verankerten Ordnungen wirksam werden. Der Grund dieser magischen Ordnung ist eine ganz konkret gemeinte Gegen-Welt, die hinter dem offiziellen Katholizismus verborgen wird. In dieser Gegen-Welt konkretisiert sich das kollektive Selbstverständnis der Sklaven. Innerhalb einer sie umgreifenden sozialen Situation geht es ihnen zunächst durch die im Kult angestrebte Errichtung eines eigenen Kosmos und der Selbstbestimmung - um die revolutionäre Verneinung ihrer Umwelt. Das Streben nach Erlösung aus diesem so leidvollen Leben wird zum Antrieb, die Erlösung im Kult zu suchen. Ihr Anliegen ist die Suche nach einer Heilserfahrung, nach den Kräften, die in der Lage sind, diese Welt vom Jenseits aus zu erobern und zu verändern. Die jenseits dieser Welt erfahrbaren Geistmächte bekommen in ihrer außerweltlichen Existenzform eine doppelte Funktion. Die Wechselwirkung der angestrebten Heilserfahrung besteht darin, daß sie dem Einzelnen die Flucht in die Mystik eröffnet und gleichzeitig zu einer konkreten Erfahrung der wirksamen - durch Anrufung ausgelöst - Mechanismen der Gegenwelt in dieser Welt verhilft. Um diese Grenzen überschreiten und das Angebot der erlösenden geistigen Vermittlung in Anspruch nehmen zu können, bedarf es der Hilfe des afb Kultes. ⁹²

Der dieser Welt entfremdete Sklave erfährt einen qualitativen Riß im Sein, welches in zwei Teile zerfallen ist. Diese Welt verliert

ihren Wert. Sie ist des Satans. Der Mensch, der auf etwas Positives aus ist, muß versuchen, in 'jene' Welt zu gelangen. Die Trennung, der Bruch wird dadurch überwunden, daß man den Weg der Ekstase beschreitet. Über die Ekstase wird ... die Gegen-Welt im Jetzt eine real erfahrbare Wirklichkeit, die man erfahren und schmecken kann. Der im Kollektiv des afb Kultes erzwungene Durchgang öffnet die Verbindung in beide Richtungen. Der Mensch bedient sich innerhalb der kultischen, also religiös und eschatologisch eingekreisten Existenz-erfahrung der Projektion und Interjektion.

"Der ontologische Riß im Sein wird durch die Ekstase in die Existenz-erfahrung des Menschen zurückprojiziert: es gibt Menschen, die über das kultisch geeinte Kollektiv den Zugang zum Jenseits finden und solche, die davon ausgeschlossen sind. Die Technik der Ekstase zwingt das Jenseits ins Diesseits hinein; 'die gemeinsame Einsamkeit in der zur Fremde gewordenen Welt' wird ekstatisch zum kollektiven Erleben des Jenseits."⁹³

Die Ekstase wird damit zum Umschlaghafen (Differential), durch den die kultische Vereinigung des Menschen mit der Gottheit bewirkt wird. Auf dem rituellen Wege geschieht diese Vereinigung und insbesondere eine göttliche Schau, die nicht nur symbolisch-sakramental verstanden wird, sondern zugleich unmittelbare Erfüllung bewirkt, die sich im religiöse Akt verwirklicht. In Parallelität zu den antiken Mysterienkulten wird die afrikanische Mythologie im afb Kult theatralisch und ekstatisch nachvollzogen. Die in das geheiligte Tier (Bock, Hahn, Taube) eingefahrene Gottheit wird geopfert. In der ekstatischen Vereinigung des Mysteren mit dem Blute und dem Fleische des Gottes geschieht die Wiedergeburt des Gottes. Im Ritual des afb Kultes wird entsprechend der Wiederbelebung des Mythos die Wiedergeburt des Novizen innerhalb der Initiationszeremonie vollzogen. Die erfahrenen Mysterien werden für den Novizen zu Gestaltkräften seines irdischen Daseins. Das Sterben und die Wiedergeburt, die feierliche Wiederaufnahme in die Gemeinde, also die das Leben und die Lebensbewältigung tangierenden Riten sind bereits in der Frühzeit Brasiliens eine klare Absage und deutliche In-Frage-Stellung des offiziellen,

dogmatisch verfaßten und formell nachvollzogenen Katholizismus. Der afb Kult ist damit in seinem Lebens- und Wirkungsbereich, d.h. in seiner Nähe zum Volk die gelebte Alternative gegenüber einem Katholizismus, dessen Lebensbereich sich auf die Erfüllung religiöser Pflichten beschränkt und auf die eigentlichen Lebensprobleme nicht einzugehen vermag. Dies kommt z.B. in der Parallelisierung der katholischen Heiligen mit dem afrikanischen Gottheiten deutlich zum Ausdruck. Die später vollzogene Wende des brasilianischen Menschen zu den im afb Kult angerufenen Gottheiten hat seinen Grund darin, daß diese 'konkreter' und 'wirksamer' werden. Die Erfahrung der Erlösung vollzieht sich demnach auf zwei unterschiedlichen Ebenen. War für den einen die Erlösung im offiziellen Katholizismus möglich, so fand der andere in seiner persönlichen Bedrängnis die Erlösung nur auf der Ebene des afb Kultes.⁹⁴

Die Negersklaven hatten keinen Zugang zur schriftlichen Bildung. Sie übernahmen vom katholischen Denkgebäude, was ihnen wichtig erschien. Die Aneignung der Formen des offiziellen Katholizismus und ihre Benützung als Aushängeschild oder ideellen Oberbau hat eine langsame Umfunktionierung des Katholizismus im Volk zur Folge. Die Welt des afb Kultes wird in dieser religiösen Umkehrung zur Hypostase der Gegen-Welt. Diese Symbiose zweier verschiedener Katholizismen zeigt, daß es sich in diesem Verbund einerseits um ein untrennbares Ganzes handelt und andererseits um zwei deutlich voneinander zu scheidende Bereiche. Alle Kultveranstaltungen der katholischen Kirche in der Kolonialära werden von der Bevölkerung unterschiedlich verstanden, weil das Vorverständnis in verschiedenen Lebenswelten verankert ist und dem Kultgeschehen verschiedene Funktionen zugeschrieben werden. Der Katholizismus der Kolonialherren, praktiziert in Kathedralen und Dorfkirchen, ist demnach von dem Katholizismus der Kolonialsklaven zu unterscheiden, der in Plantagen-Kapellen oder vor den Hausaltären der 'Casas Grandes' zelebriert wird. Es ist der Katholizismus der jeweiligen sozialen Schicht, der sich durchzusetzen versucht. Der Vorgang der Synkretisierung des offiziellen Katholizismus durch den praktizierten nicht-offiziellen Katholizismus zeitigt das Ergebnis, daß der Katholizismus als Herrschaftsinstrument der Kolonialherren zur Konfession des sozialen Protestes geworden ist.

Durch diese Umkehrung vollzieht sich eine Metamorphose, in welcher aus einer Religion der sozialen Kontrolle eine Religion des radikalen Protestes geworden ist.⁹⁵

Die Motivation für die ideelle Umgestaltung der Plantagenwelt durch die Entstehung einer ekstatischen Gegen-Welt ist in der konkreten Lebenserfahrung der Sklaven-Existenz begründet. Denn nur, wenn es dem Sklaven gelingt, die Welt der Kolonialherren zur uneigentlichen Welt zu degradieren, besteht eine reale Überlebenschance für ihn. Die Uneigentlichkeits-Erklärung der kolonialen Herrschaft verlangt nicht nur eine ideelle Auflehnung, sondern die Setzung einer neuen Herrschaft, der eine metaphysische Entleerung der ersteren vorausgehen muß. In Brasilien ist es nicht zu einem Umschlag von der metaphysischen Entleerung der Kolonialherrschaft zur tatsächlichen Aufhebung gekommen wie z.B. in Haiti. Dieser metaphysische Entleerungsprozeß hat sich in Brasilien in doppelter Form geäußert. Er beinhaltet passive und aktive Elemente. Zugleich können in ihm regressive und aggressive Eigenschaften erkannt werden. Das bedeutet, daß die Auseinandersetzung des Sklaven mit der Kolonialherrschaft eine Verlagerung erfahren hat. Anstatt hier und jetzt für seine Recht zu kämpfen, bleibt dem Sklaven nur die einzige Möglichkeit, diesen Kampf auf magischem Wege zu vollziehen. Es wird ein Kampf zwischen den 'weißen Heiligen' und den 'schwarzen Gottheiten'. Auf dieser Ebene vollzieht sich das Drama der Auseinandersetzung. Der regressive Charakter des afb Kultes kommt darin zum Ausdruck, daß er zur damaligen Zeit und unter damaligen Verhältnissen die Flucht in die imaginäre Welt des Jenseits antritt und das eigene Schicksal dem Wirken der angerufenen Gottheiten überläßt.

Der aggressive Charakter des afb Kultes ist darin zu erkennen, daß er als kleine, fiktive aber permanente Revolution gegen die Kolonialherrschaft die geschichtliche Erfahrung der Unterdrückung für die Zeit der Ausübung des Kultes annulliert und die vom Sklaven erwünschten Verhältnisse konstituiert. Im afb Kult ist der gefangene und unterjochte Mensch an seiner eigenen Erlösung mitbeteiligt. Die Erlösung wird für ihn dann erfahrbar, wenn im Kult die Schranken von Raum und Zeit aufgehoben

sind und er die Gewißheit erfahren darf, daß die Götter ihm gnädig sind und ihm zu einer seinen Vorstellungen entsprechenden Lebensbewältigung verhelfen. Im afb Kult war es dem Sklaven möglich, seinen aufgestauten Gefühlen freien Raum zu lassen. Das bedeutet, daß sich seine Pache, Unmut und Zorn im Kult entladen konnten und ihm dadurch Befreiung von erlittener Demütigung zuteil wurden.⁹⁶

Durch diesen Widerstand gegen das koloniale Herrschaftssystem erfuhr der koloniale Katholizismus tiefgreifende Veränderungen. Die Sklaven erzwangen die Kompromißbereitschaft der Weißen, indem ihnen erlaubt wurde, die wichtigsten Elemente ihrer prä-literarischen Volkskultur beizubehalten und zu pflegen. Die Kompromisse, die der afb Synkretismus der kolonialzeitlichen Herrschaft abgetrotzt hat, sind in den Werken Gilberto Freyres nachgewiesen. Ein wichtiges Ergebnis war, daß im Verlauf der Zeit rassische und soziale Schranken das Ineinanderfließen der verschiedenen kulturellen Werte und Überlieferungen nicht verhindern konnten. Der Prozeß um das Erreichen vollständiger kultureller Einheit und Gleichheit ist bis heute noch nicht abgeschlossen. Was damals unter ganz unterschiedlicher Voraussetzung seinen Anfang nahm, wird heute noch unter dem Zeichen der Industrialisierung und Urbanisierung fortgesetzt. Wohl mit Recht bemerkt Steger: "Die mystische Gegenwelt der Negersklaven hat mit dem Untergang der prä-industriellen Kolonialgesellschaft ihren bisherigen Kontrapunkt verloren. Es fragt sich, in welcher Form neue Fronten entstehen werden; doch ist sicher, daß der hintergründige revolutionäre Impuls noch lange nicht erschöpft ist."⁹⁷

5.2.2.5 Religiöse Feste und Tänze im brasilianischen Katholizismus

Bei der Beurteilung der Institutionen und Kräfte, die zur Durchdringung der brasilianischen Gesellschaft mit indianischem und afrikanischem Traditionsgut einen nicht unerheblichen Beitrag geleistet haben, darf die vermittelnde Rolle der römisch-katholischen Kirche innerhalb der kolonialen Gesellschaftsordnung nicht außer acht gelassen werden. Die Dokumente der Zeit sprechen von einem bemerkenswerten Bemühen der Repräsentanten der Kirche, den sozialen Frieden zu erhalten. Die Mittel, die der Kirche dabei zur Verfügung standen, entstammen europäischer Tradition. Das Interesse der Kirche galt der Integration sowohl der Herren als auch der Sklaven in den Schoß der Kirche. Ihre Funktion war deshalb von vornherein vermittelnder Natur.

In ihrer Vermittlerrolle wußten die Führer der Kirche um die Feindseligkeiten, die sich zwischen Herrn und Sklaven, aber auch unter den Sklaven verschiedenster "Nationen" immer wieder zeigten. Um die immer wieder im Raum stehenden sozialen Spannungen abzubauen und dennoch in ihrem katechetischen Bemühungen vorwärtszukommen, wurden die Probleme auf eine andere Ebene verlagert. Man brauchte ein gemeinsames Zentrum, welches allen Interessen dienen konnte. Die Möglichkeit eines gemeinsamen Zentrums für alle Beteiligten fand man im Gebrauch der Folklore als einem Instrument sozialer Anpassung. Mit Recht behauptet Araujo: " Die römisch-katholische Kirche hat den Synkretismus als Element der Anpassung und Assimilation aufgegriffen und über einer traditionellen Zivilisation (arqueo-civilização) eine neue organisiert. Sie benutzte die existierenden Elemente und verwandelte sie in Faktoren, die Reibereien verhinderten."⁹⁸ Auf der Ebene der Folklore konnten sich alle verstehen. Als wichtiger Faktor der sozialen Integration wurden deshalb die verschieden überlieferten Folkloretraditionen von Staat und Kirche gefördert.

Innerhalb eines bunten und vielschichtigen Mosaiks der brasilianischen Folklore muß der festliche Charakter seiner Erscheinung als besonderes Merkmal hervorgehoben werden. Infolge des Einfließens religiöser Inhalte in die brasilianische Folklore kann keine Trennung der verschiedenen Werte vorgenommen werden. Es ist deshalb auch Flavio Siebeneichler zuzustimmen, wenn er den gegenwärtigen

'catolicismo popular' als eine Religion festiver Freude und nicht trauriger Strenge, eine Religion der Verschwendung und nicht eine Religion der Abstinenz, eine Religion der Kommemoration charakterisiert.⁹⁹

Die Gründe für diesen festlichen Charakterzug der brasilianischen Folklore liegen in der besonderen Entwicklungsgeschichte seiner Traditionen. Die Elemente europäischen Ursprungs waren die von der Kirche geförderten "bailados populares" (Volkstänze).¹⁰⁰ Damit sind die von Portugal gegen Ende des 16. Jh. in Brasilien eingeführten "bailes pastoris"¹⁰¹ als portugiesisch-mittelalterliches Erbe gemeint.¹⁰² Diese besonders um die Jahreswende (Weihnachten und hl. drei Könige) gepflegten Tänze wurden von den Jesuiten um der Katechese willen gefördert, bekamen aber unter dem ständigen Einfluß regionaler und kulturell verschiedener Überzeugungen einen anderen Inhalt, der auf den fortschreitenden Synkretismus mit amerindischen und afrikanischen Traditionen zurückzuführen ist. Die zunächst privat und in den Häusern praktizierten Tänze wurden in der Folgezeit auf besonders zugewandten Tribünen, auf den Marktplätzen der Städte aufgeführt. Dabei variierten die Figuren, die Musik und die Tänze von Region zu Region, von Stadt zu Stadt.

Der in diese Tänze einbezogene Sklave brauchte nicht lange, um die seinen Vorstellungen entsprechenden Inhalte darin auszudrücken. Auch wenn es in der äußeren Form europäischer Tradition geschah, konnte er seiner überlieferten Mythologie Ausdruck verleihen, die ja in allen natürlichen Objekten intelligente und vergeistigte Seinsformen erblickte und ihnen durch seinen Tanz und durch seine Musik die Verwandtschaft und Verbundenheit mit der natürlichen und sozialen Umwelt erleben ließ. Unter der Verkleidung europäischer Tradition konnte sich damit das afrikanische Traditionsgut mit offizieller Erlaubnis von Kirche und Staat durchhalten.

In den von der katholischen Kirche propagierten Festzeiten¹⁰³ und Zyklen des Kirchenjahres sind zwei Gruppen besonders zu unterscheiden. Dabei geht es einmal um die Feste, welche die Person des Herrn Christus betreffen, und zum anderen um den Festkalender der Heiligen. Im Verlauf der Geschichte ergab sich

eine Schwerpunktverlagerung der Inhalte der kirchlichen Feste. Die sogenannten "festas religiosas populares" (relig. Volksfeste) wurden mit besonderer Innigkeit gefeiert. Bei der Vorbereitung und Ausübung dieser Feste wurden Formen der Solidarität praktiziert, die es dem Volk ermöglichten, sich als Ganzheit zu erkennen und zu verstehen. Bis zum heutigen Tage werden bei diesen Festen Gelübde erfüllt und gewisse Bußpraktiken geübt. Im Laufe der Zeit wurden immer wieder besondere Elemente der allgemeinen Volksreligiosität hinzugefügt. Das fängt bei besonderen Schutzheiligen an und geht über gewisse übernatürliche Persönlichkeiten bis hin zu abergläubigen Überzeugungen, die man sich nicht so ohne weiteres nehmen läßt.

Für den armen und einfachen Menschen ist die Teilnahme am Festschmaus bei diesen Feiern von besonderer Wichtigkeit. Der Festschmaus (banquete) ist ein Überbleibsel der Mysterienkulte und spielt bei den religiösen Festlichkeiten eine bedeutende Rolle.¹⁰⁴ Darüber hinaus erfuhren diese religiösen Volksfeste besondere Ausschmückungen durch Kleidung, Musik, Prozessionen, Umzüge, Rollenspiele, Darstellungen und paraliturgische Ausdrucksformen.¹⁰⁵ Dadurch wurden für die geistlich nur oberflächlich erzogene Bevölkerung die Inhalte der kirchlichen Feste verwischt und zu einer Feier des nur Göttlichen verändert. Man sah in allen Formen dieser Feste die Verehrung göttlicher Kräfte. Die grundlegende Bewegung ging dabei vom Menschen aus, der in Haltung, Anbetung und religiöse Praxis sich mit den angerufenen Heiligen versöhnte und mit dem Erlebnis geübter religiöser Pflichterfüllung in den Alltag zurückkehrte.

Einige der besonderen Merkmale und Charakteristiken solcher religiösen Feste in Brasilien seien hervorgehoben. In den religiösen Festen Brasiliens hat sich Traditionsgut aus heidnischen und vorchristlichen Zeiten der Mittelmeerwelt erhalten.¹⁰⁶ So reichen die in Brasilien vielerorts praktizierten Prozessionen bis in die Zeit der griechischen Mysterienkulte zurück, die sich im portugiesischen Volkskatholizismus erhalten haben.¹⁰⁷ Wichtige Aspekte der religiösen Festlichkeit drehen sich um Bräuché, in denen sich die Anbetung mit der Bitte um Heilung und Regelung verworrener menschlicher Verhältnisse verbindet. Ein wichtiges Moment religiöser Feste ist der Ausdruck der Freude. Gerade der Afrikaner benötigt den Rhythmus der Trommeln, um seinen Gefühlen Ausdruck zu verleihen. In den Zeiten des Karneval stürzt

er sich kopfüber in den Pummel und versucht, in den Festlichkeiten die Probleme des Lebens zu vergessen. Der Karneval reflektiert die Bereitschaft der brasilianischen Bevölkerung zum Amusement. Durch die Ausgelassenheit entflieht man der täglich erfahrenen Bedrückung. Die Feste sind deshalb Zeiten, in denen man das sein darf, was man sonst nicht sein kann. Mit den religiösen Festen war die Befriedigung der verschiedensten Wünsche und Bedürfnisse verbunden. Sie gaben Gelegenheit, die Beziehungen zum jeweiligen Heiligen enger zu knüpfen, abergläubige Praktiken zu vollziehen und den Glauben an die zu den bestimmten Jahreszeiten besonders wirksamen magischen Kräfte zu verstärken.¹⁰⁸

Für das bessere Verständnis brasilianischen Volkstums müßten detaillierte folkloristische Studien angefertigt werden, die einen Einblick in das geschichtliche Werden von Bräuchen und Tänzen gewähren. Wichtig ist die Frage, inwiefern indianische Überlieferungen oder bestimmte Bräuche aus der Zeit der Jesuitenmissionen heute noch in ländlichen Gegenden lebendig sind.

Das religiöse Brauchtum am Amazonas wird von Pater Carl Borromäus Ebner C.P.P.S.¹⁰⁹ interpretiert. Der primitive Mensch offenbart Freud und Leid ohne Maske, ohne Reserve im Gebärdenspiel, gleichsam in Verzückung; der Leib und alle Gliedmassen sind daran beteiligt. Und wer solchen Naturkindern näherkommen, ihr Vertrauen gewinnen und sie leiten will, muß diese Eigenart beachten. Das taten denn auch die jesuitischen Missionare im Gebiet des heutigen Staates Pará, als sie dort den Samen des Christentums aussäten. Ohne die besondere Rücksichtnahme auf das lebendige Gebärdenspiel der Indianer wäre ihren Bemühungen auf die Dauer nicht der Erfolg beschieden gewesen, den sie tatsächlich verzeichnen konnten.¹¹⁰ Nur unter diesen Voraussetzungen ist die Kontinuität der Sairé-Prozession im Amazonasgebiet verständlich (Sairé stammt aus der Tupi-Sprache *gai erê* und bedeutet "Heil! Du sagst es". Es ist eine Begrüßungsformel.).¹¹¹

Der Sairé ist eine Art Springprozession, die unter anderem auch zum Empfang einer Heiligenstatue veranstaltet wurde. Dieser liturgische Brauch am Amazonas ist seit den Anfängen des 17. Jh. bekannt. Eine kleine Gruppe, meistens Indianerinnen, tanzten, weiß gekleidet und mit Blumen geschmückt, dem Kirchenvolk voraus. Auf dem Wege wurde ein

Wechselgesang angestimmt. An der Kirchentür wird eine Art Reigentanz aufgeführt, an dem sich nur die in weiß gekleideten Indianerinnen beteiligten. Zu den Gesängen konnten auch pantomimische Tänze aufgeführt werden.¹¹²

Diese Prozessionen waren feierlich und ernst. Der Klang der Trommelschläge und das Geräusch der Tanzrasseln ließ die Springprozession sich rhythmisch bewegen. Die Teilnehmer gerieten in den gleichen Takt. Der Sairê war der Versuch der Jesuiten, im Katechismusunterricht dem Indianer religiöse Wahrheiten in Versform und in dem ihm vertrauten Rhythmus beibringen zu wollen. Sie versuchten das einfache und doch religiöse Gemüt in seiner Ganzheit zu erfassen und die Botschaft des Evangeliums mit den Überzeugungen der Indianer harmonisch zu verbinden. Als Lehrmeister der Indianer waren die Jesuiten unübertroffen. Sie haben es verstanden, sich den völkischen Gegebenheiten anzupassen. Der Sairê sollte dazu beitragen, die Menschen in ihrer Wankelmütigkeit und Unstätigkeit immer wieder anzueifern und sie für eine soziale Organisation zu gewinnen. Der Sairê ist heute mehr als "Ramada" im Amazonasgebiet bekannt. Ein Marschtanz, bei dem sich ein Einzelner nach dem Takt einer Trommel und Tanzrassel bewegt und eine Art religiöser Würde zeigt. Bei der Gelegenheit der Feierlichkeiten zu Ehren des Hl. Benedikt und des Hl. Antonius wurde der "Ramada" bis vor wenigen Jahren im Lebenskreis der Bewohner am Amazonas getanzt.¹¹³

Der in Brasilien weit verbreitete Sankt Gongalo-Tanz hat seinen Ursprung in der Geschichte Portugals. Der Heilige Gongalo wurde in Portugal als Heiratsvermittler verehrt. In Portugal scheint seine Verehrung von jeher in Tänzen vor einem Altar stattgefunden zu haben. Dieser Tanz ist heute noch in Rio Grande do Norte, Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Paranâ und Santa Catarina in Gebrauch. Er ist "wahrscheinlich der letzte Tanz als religiöse Handlung, als Opfergabe, den wir besitzen".¹¹⁴ Dieser Tanz wird vor einem Altar, der mit dem Bilde eines Heiligen geschmückt ist, abgehalten. Er gilt als Dank für erwiesene Gnade. Der Tanz wird von zwölf Frauen ausgeführt, deren Vortänzerin ("mestra") als Wahrzeichen ihres Amtes einen Strauß künstlicher Blumen in den Händen hält.

"Barfuß und weißgekleidet treten Tänzerinnen und Spieler auf.

Die Frauen sind in langärmelige, am Halse hoch geschlossene und fast bis auf die Füße reichende Kleider gehüllt; ein weißer Schal, um die Schulter geschlungen und unter den Armen verknüpft, verhüllt die Formen; den Kopf ziert ein weißes Tuch. Nur diese Kleidung ist zum Tanz, der als religiöse Handlung gilt, zugelassen;"¹¹⁵ Diese und andere Vorschriften erstrecken sich auch auf die Zuschauer, sonst wird das Gelübde wertlos und der Heilige verweigert seine Annahme.

In früheren Zeiten wurde dieser Tanz in den Kapellen der Siedlungen aufgeführt. Heute wird der Tanz meistens im Freien veranstaltet. Dieser Tanz wird als heiliger "Dienst" verstanden. Alle Beteiligten, Tänzer wie Zuschauer knien nieder und beten das Glaubensbekenntnis. Danach beten sie das "Officio de Mossa Senhore". Der Meister und Leiter des Tanzes wendet sich nun der Menge zu und ermahnt sie zur Andacht und Ruhe, denn der Tanz sei ernst und frommer "Dienst". Während des Tanzes darf niemand dem Altar den Rücken kehren. Tänzerinnen und Spieler müssen ihn grüßen, ihm ihre Ehrfurcht erweisen, sich verneigen, sobald sie in seine Nähe geraten. Das Geschick und die Anmut der Tanzenden zeigt sich darin, daß man ohne Fehler dem Altar huldigt. Der Tanz beinhaltet eine ganze Anzahl verschiedener Figuren. Der Takt wird von Tamburin und Trommel angegeben. Die Begleitmelodie und der Takt des Tanzes unterschieden sich deutlich. Einer der Gesangsverse lautet:

Quem dançar o São Gonçalo	Wer will Sankt Gonçalo tanzen
Há de ter o pé ligeiro	der muß leichten Fußes sein;
Adepois não vão dizendo	Nachher möge er nicht sagen,
Tem barroca no terreiro.	daß der Hof recht holprig sei. ¹¹⁶

Der religiöse Gehalt dieser kultischen Tanzfeier ist unverkennbar. Es geht um die Einlösung eines Gelübdes, verbunden mit neuen religiösen Versprechen, denen sich die verschiedenen Bitten (um Regen, Hilfe bei Krankheiten, aus besonderen Nöten etc.) anschließen. Während der Veranstaltung kniet der "promesseiro" (d.i. derjenige, der die Feier gestaltet) nieder, indem er dem Altar den Rücken kehrt. Die Heiligenfigur wird vom Altar genommen und ihm aufgesetzt, da er selbst seine Hände gefaltet lassen muß. Während ein Helfer die Heiligenstatue festhält, macht der "promesseiro" einige besondere Figuren, die den Tanz beenden. Mit dem Ruf "Gelobt sei

Sankt Gonçalo", in den alle Teilnehmer einstimmen, wird der Tanz abgeschlossen. Danach wird der Heilige vom Kopf des "promesseiros" genommen, der sich erhebt und sich vom Altar entfernt, auf den die Heiligenstatue zurückgestellt wird. Jetzt knien alle Anwesenden nieder und stimmen Gebete an, die zum Heile von Lebenden und Toten gereichen sollen. Nach dem gebeteten "Salve Regina", Vaterunser und dem Ave Maria werden anschließend Lieder und Motetten gesungen. Den Gebeten folgt eine Kuß-Handlung. Man sinkt vor dem Altar nieder, bekreuzigt sich und führt eines der Bänder, die den Heiligen schmücken, an die Lippen und kehrt dann, ohne dem Altar den Rcken zuzuwenden, auf den Platz zurück. Diese Kuß-Handlung wird von allen Teilnehmern ausgeführt. Danach ist der heilige Dienst "servio") zu Ende. Der Veranstalter bietet nun eine Stärkung an. Wenn er wohlhabend ist, wird auf den vorbereiteten Tischen eine Vielfalt von Essen stehen. Ist er weniger begütert, beschränkt sich die Gabe auf ein Tchen Kaffee mit Biskuit.¹¹⁷ Dieser heilige Dienst wird in den verschiedenen Regionen des Landes unterschiedlich praktiziert, doch sind die Grundwerte dieselben geblieben. Diese Tanzfeier ist religiös in Absicht und Ausführung und wird überall als Ritus aufgefaßt. Sein Grundzug ist der einer religiösen und kultischen Veranstaltung. Der Sankt Gonzalo Tanz hat von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart eine Weiterentwicklung erfahren. Gewiß hat es Zeiten der Mißbräuche bei seiner Gestaltung gegeben, doch konnte sich sein ernsthafter Charakter durchsetzen.¹¹⁸

Der eben beschriebene Sankt Gonçalo-Tanz gehört in die Reihe von Tänzen, die hauptsächlich von Farbigen zu Ehren ihrer Heiligen (So Benedito und Nossa Senhora do Rosrio) aufgeführt wurden. Diese Tänze gehörten früher zu schwarzen Bruderschaften, Jeder Tanz gehörte zu einer anderen Region und wurde verschieden benannt. Die bekanntesten Tänze hießen "Congada", "Moçambique", "Tapuia" und "A roda de So Gonçalo" (Der Kreis des Sankt Gonçalo). Schon seit langer Zeit kann man nicht mehr ausschließlich von den religiösen Festen der Negers reden, weil sie durch die Teilnahme von Weißen nicht mehr auf die dunkle Rasse beschränkt blieben. Viele dieser Tänze sind entweder verschwunden oder in anders geartete Folklore oder in kultisches Geschehen eindeflossen.

In früheren Zeiten gewannen diese Tänze die Funktion, die sozialen Spannungen zwischen Weißen und Negern (Herren und Sklaven) aufzuheben.

Mit der Zeit kamen immer mehr Weiße in die Reihen der Andächtigen. Es waren diejenigen, die ihren ökonomischen Status verloren hatten und fortan zu der Klasse derer gehörten, die das Glück verlassen hatte.¹¹⁹

Der religiöse Tanz "Moçambique" hat eine von der "Congada" zu unterscheidende Verlaufsform. In der "Congada" versuchte man den kriegerischen Instinkt der Neger abzubauen, indem man diese Impulse auf den religiösen Sektor verlagerte. Der christliche Neger stand dem heidnischen Neger gegenüber. Mit der Gründung der religiösen Bruderschaft erfüllte man die Bedürfnisse nach Gruppenbildung. So wurden die religiösen Tanzgruppen zu einer Art religiöser Kooperative umfunktioniert, in der sich die Mitarbeit auf den ökonomischen, familiären und religiösen Sektor erstreckte. Der Geist brüderlicher Solidarität wurde in diesen Gruppen besonders gepflegt. Der "Moçambique" hat mehr rekreativen Charakter. In ihm geht es mehr um die Kunst der Choreographie und der figürlichen Darstellung. Der "Mocambique" wurde hauptsächlich in den Staaten São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás und Mato Grosso getanzt. Obwohl sein Grundwert religiös ist, hat dieser Tanz mehr gymnastische und katharistische Funktion. Für die Ausbreitung dieses Tanzes waren die religiösen Wallfahrten von besonderer Bedeutung. Die Tänzer trugen eine weiße Tunika, die bis zu den Füßen reichte, eine weiße Kappe und tanzten ohne Fußbekleidung. Die Gegenwart einer Königin in der Gruppe der "Moçambiqueiros" war Pflicht. Der Moçambique erfüllte die Notwendigkeit zur Freizeitgestaltung. Sein religiöser Gehalt zeigt sich darin, daß im Tanz ein Heiliger verehrt wurde, der für seine Demut und Unterwürfigkeit und für seine Arbeitsamkeit verehrt wurde. Der "Dienst" für den Heiligen Benedikt geschah, um ihm zu gefallen. Wer zu solch einer Gruppe gehörte, hatte eine herausragende Position unter seinesgleichen. Sein sozialer Status zeigte sich darin, daß er zu denen gehörte, von denen man sagen konnte, daß sie besonders fromm seien, denn er erfüllte die ihm in der Bruderschaft auferlegten religiösen Bedingungen (nicht zuviel trinken, während der Lernzeit nicht rauchen und mit dem Bruder innerhalb der Bruderschaft nicht streiten). Der "Moçambique" war kollektiver und individueller Kult zugleich. Die Verhaltensweisen in der Kanelle waren dieselben wie beim Sankt Gonçalo-Tanz (tanzen, Altar küssen, knien, Kreuzeszeichen, etc.).¹²⁰

An der Erhaltung der folkloristisch-religiösen Art Volkstanz waren Pater, Patron und Sklave gleichermaßen interessiert. Die Kirche förderte diese Tänze aus den Interessen der Integration. Der Patron interessierte sich für die Kontinuität der "batucadas", das sind profane, der Fruchtbarkeit gewidmete Tänze der Senzala. Doch beide verurteilten die Kontinuität der Macumba oder des Candomblé, der in den ruralen Zonen außerhalb der Kontrolle der weißen Herren in versteckten Gebieten weitergeführt wurde. In ihnen wurden die Grundregeln der afrikanischen Zivilisation aufrecht erhalten. Es waren aber die freien Neger in den Küstenstädten, die zu Afrika einen lebendigen Kontakt unterhielten und denen das originale Kultmaterial zur Verfügung stand. Sie sind für die kultische Überlieferung der afrikanischen Religiosität verantwortlich.¹²¹

Die Integration der Farbigen in die städtischen Lebensformen des modernen Brasilien ersetzt nach und nach die Lebensphilosophie der alten ruralen Ständegesellschaft in die Klassengesellschaft der Großstadt. Um die Jahrhundertwende entstehen im Zusammenhang mit der wachsenden Verstädterung immer mehr festlich-religiöse Zentren in den Randzonen, in denen die profanen und religiösen Tänze im Stadtbereich fortgeführt wurden.

"In jenen Zentren fand der Volksteil, der gerade der Sklaverei entronnen war und zunächst keine Möglichkeit sah, sich in das damalige städtische Leben einzupassen, die Wege zu einem eigenen Gruppenleben. Dort konnten die Neger trotz allem sozialen Druck, einschließlich dem der Polizeiaufsicht, an ihre alte kulturelle Überlieferung, die selbst die Sklaverei überlebt hatte, anknüpfen und versuchen, sich einen wenn auch noch so einfachen neuen und in den Augen der meisten Weißen sehr bedenklichen Lebensstil zu schaffen. In den Zentren konnten die Neger singen, tanzen, sich den Hof machen, ihre halb afrikanischen und halb christlichen Gottheiten verehren und Versammlungen an bestimmten christlichen Feiertagen abhalten."¹²²

Im Zuge einer Verweltlichung der Sitten wurden aus diesen Versammlungen die bekannten Sambaschulen, die in den Tagen des Karneval in den Straßen von Rio aufmarschieren. Zunächst waren es jedoch nur Familienfeste, in denen man profane und religiöse Interessen

miteinander verband. Es gab viele Zentren, die den Negern als Versammlungsort dienten. Die veranstalteten Feste dauerten manchmal mehrere Tage, die mit Essen, Trinken, Samba und den unendlichen Batucadas ausgefüllt wurden. Auf diese Weise förderte man das Gruppenleben und brachte die jungen Leute zusammen. Die Struktur der Feste war meistens folgende: Ball im Besuchszimmer, Samba im Hinterhaus und Batucada auf dem Hof. Wer den Samba mit seinen besonderen Figuren beherrschte, gehörte zur Elite. Man blieb tadelnd zusammen, um sich zu vergnügen. Auf diese Weise hat sich die afrikanisch geprägte Volksmusik im nationalen Gesamtrahmen durchgesetzt und ist zu einem wichtigen Bestandteil der brasilianischen Folklore geworden.¹²³

Die Loslösung der afrikanischen profanen und religiösen Tänze vom Einflußbereich der Kirche ist von Octavio Ianni modellhaft beschrieben worden.¹²⁴ Seine Beschreibung des Samba-Tanzes und die Verlegung des Ortes seiner Ausübung weg vom "terreiro" hin zur Kirche und bei Bildung eines eigenen "terreiros" seitens der religiösen Bruderschaft geben die notwendigen Aufschlüsse über die sozialen Veränderungen im Land. Bis in die vierziger Jahre war der Samba in Itu (eine Stadt im Staat Sao Paulo) der profane Teil einer religiösen Verehrung des Sankt Benedikt. Bis dahin war das religiöse und profane Fest eine Einheit gewesen. Vor oder neben der Kirche hatte die schwarze Bruderschaft ihren altgewohnten Tanzplatz (terreiro), auf dem der religiöse Tanz zu Ehren des Hl. Benedikt vom profanen Tanz abgelöst wurde. Die Neger hatten bis dahin die religiösen Dienste in der Kirche respektiert und Klerus und Stadtverwaltung den Samba toleriert. Doch nun war der religiöse Volkstanz neben der Kirche nicht mehr erlaubt. Die Bürgerschaft der Stadt war nicht mehr bereit, die Besonderheiten des Geschehens am Ort der Kirche weiter zu dulden. Ein Vorgang, der in anderen Gegenden des Landes schon viel früher eingesetzt hat.¹²⁵ Im Samba werden noch heute alte afrikanische Elemente der Fruchtbarkeitstänze lebendig. Es ist ein umfassendes Geschehen, in welchem keiner der Teilnehmer untätig bleibt. Es ist bekannt, daß eine gesungene Strophe auf lange Zeit in einer nervenaufreibenden Monotonie gesungen wird. Viel wichtiger jedoch ist, daß die Tanzenden sich im Rhythmus einüben und darin total aufgehen. Mit der Zeit nahmen immer mehr Mischlinge und Weiße am Samba teil. Der Samba verlor seinen magisch-

religiösen Charakter. Mit der Zeit wurden in ihm Elemente des "batuque" integriert. Mit der größtmöglichen Intensität geben sich die Teilnehmer dem Rhythmus hin. Die gesungenen Inhalte, die Melodien und sogar die Tanzschritte haben untergeordnete Bedeutung. Auf diese Weise stabilisiert sich die Gruppe; dem einzelnen gelingt es, sich auf Grund dieses umfassenden Geschehens ganz in die Gruppe zu integrieren. Die Persönlichkeit des Einzelnen tritt in Solidarität mit den Inhalten der Gruppe.¹²⁶

Der religiöse Volkstanz mit seinen besonderen Inhalten und Gebräuchen hat in der Stadt eine neue Funktion übernommen.¹²⁷

5.2.2.6 Ein Beispiel religiöser Selbstverwaltung

In seinem Buch "Die Metamorphosen des Sklaven" ¹²⁸ beschreibt Octavio Ianni das Verhältnis von Sklaven, die innerhalb der Plantagenverwaltung die Aufgabe des Aufsehers übernommen hatten. In diesem Zusammenhang berichtet er ein Beispiel religiöser Selbstverwaltung. Katholische Priester hatten auf einer Fazenda der Kirche eine Gruppe Sklaven zurückgelassen. Diese Sklaven verhielten sich innerhalb der Fazenda wie in einer Republik. Jeden Morgen nahmen sie von der Schutzheiligen aus der Kapelle durch Inspiration die Tagesbefehle entgegen. Jede Woche wählten sie aus ihrer Mitte einen Direktor, der ihnen nach der Morgenandacht in der Kapelle die täglichen Weisungen gab. Das Verhalten auf der Plantage war durch und durch religiös geprägt. Auch in ethischer Hinsicht war das Verhalten der Sklaven vorbildlich.¹²⁹

Dieses Beispiel von Gruppenbildung auf der Grundlage religiöser Traditionen zeigt, wie sehr man auf Orientierung und Weisung für die tägliche Lebensbewältigung angewiesen war. Das Phänomen der religiösen Inspiration ist afrikanische Tradition. Es dient der Erkenntnis von Notwendigkeiten und der Integration in ein soziales System. Dieses Beispiel zeigt, daß man sich an das traditionelle religiöse Beziehungssystem gehalten hatte. In diesem religiös-sozialen System ermöglichten die Weisungen im Namen der heiligen Schutzpatronin das Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit. Man fühlt sich in den religiös-sozialen Kosmos integriert und im Gehorsam gegenüber den Tagesbefehlen. Iaä die Verheißung des Schutzes und des Segens für die tägliche Arbeit.

5.2.3 Die Probleme des Umbruchs im Katholizismus Brasiliens

Nach der Konsolidierung des römischen Katholizismus in der Frühzeit Brasiliens beginnt eine Epoche, die durch Stagnation und Tendenz zur Dekadenz gekennzeichnet ist. Von der Mitte des 18. Jh. an muß der Katholizismus sich immer wieder auf neue Situationen einstellen. Die Schwerpunkte in der Geschichte des Katholizismus, die eine neue Haltung seitens der Kirchenleitung in Brasilien herausfordern, werden mit den Reformen Pombals, mit der Vertreibung der Jesuiten (1759) und mit der wachsenden Auflösung des kolonialen Systems angegeben.¹³⁰

Die durch die gegensätzlichen Interessen von Kirche und Staat verursachten Spannungen haben zur Vertreibung der Jesuiten aus Brasilien geführt. Die Aufarbeitung dieses Problems bei Lynn Smith¹³¹ zeigt, wie prekär die Situation der Kirche in dieser Zeit gewesen sein muß. Allein der Priestermangel war so groß, daß riesige Parochien manchmal 12 Jahre auf die Wiederbesetzung durch einen Priester warten mußten.¹³² Am meisten hatte das koloniale Schulsystem über dem Verlust der Lehrer zu leiden. Die Übergabe der Indianerdörfer an nicht vorbereitete Laien brachte einen Rückschlag in der Katechetenarbeit mit den Indianern. Die Rückkehr der katechisierten Indianer zu ihren alten Gewohnheiten war nur an wenigen Orten aufzuhalten. Am Ende des 18. Jh. und zu Beginn des 19. Jh. zeigt die römisch katholische Kirche in Brasilien ein Bild innerer Auflösung. Der Kontakt zum Volk war in großen Teilen des Landes verlorengegangen.¹³³

Gegen die Zerfallserscheinungen im römischen Katholizismus erhoben sich in der Mitte des 19. Jhs. zwei Reformbewegungen, die durch das Beschreiten neuer Wege eine Lösung der schweren und beunruhigenden Probleme der offiziellen Religion in Brasilien suchten. Die Bewegung des "Regalismo" suchte eine deutliche Anlehnung an den Staat, um die Kirche mit seiner Hilfe zu revitalisieren und das bisher gewohnte Verhältnis zwischen Kirche und Staat wiederherzustellen. Es war eine liberale Reformbewegung, die sich jedoch nicht durchzusetzen vermochte, weil sie das Ziel verfolgte, aus der Kirche eine Zweigstelle staatlicher Verwaltung zu machen.

Die Bewegung des "Ultramontanismo" war europäisches Erbe und suchte eine enge Verbindung mit dem Vatikan. Die von dieser Bewegung ausgehende Romanisierung der Kirche sollte dem brasilianischen Katholizismus eindeutigere Richtlinien verschaffen, die auf dem Wege der autoritären Verwaltung im Gesamtgeschehen des kirchlichen Lebens in Brasilien wirksam werden sollte. Die Beschäftigung mit der Zurückführung der Kirche in die vom Vatikan bestimmten Strukturen und Verhaltensweisen hatte zur Folge, daß die Erziehung des Volkes und die Botschaft des Evangeliums vernachlässigt wurden. Die Romanisierung der Kirche distanzierte die Kirchenführer immer mehr von der sozialen Wirklichkeit des Volkes und von dem eigentlichen Leben innerhalb der Kirche. Durch ein halbes Jahrhundert war der brasilianische Katholizismus auf der sozialen Ebene zu wenig tätig. Die Beschäftigung mit den innerkirchlichen Problemen hatte die Kirchenführung die realen Probleme des Kirchenvolkes nicht genügend erkennen lassen. Die Folgen der Romanisierung der brasilianischen katholischen Hierarchie waren fatal. Man verschloß sich gegenüber neuen sozialen Bewegungen, weil man Angst hatte, sie könnten das traditionelle Bild der Kirche nicht nur in Frage stellen, sondern auch zum Verlust der traditionellen Werte innerhalb der Kirche beitragen.

"Das einfachste war, sich dem Gespräch und der Teilnahme völlig zu verschließen. Und je mehr der Nährboden kochte, umso mehr Bazillen aller Arten machte die Kirche darin aus und suchte Immunisierung, indem sie sich unter der Glaslocke eines unnachgiebigen Anti-Liberalismus oder eines sich selbst getreuen Ultramontanismus abschloß." 134

Diese Ereignisse hatten ein einziges Resultat. Der Bruch zwischen der offiziellen Kirche und dem Kirchenvolk wurde immer größer. Das ist auch der Grund, warum man damals wie heute von einer progressiven Marginalisierung selbst der Kirche in Brasilien sprechen kann.

5.3 Der Volkskatholizismus in Brasilien

In Brasilien hat sich neben dem offiziellen Modell der römisch-katholischen Kirche ein zweites, vom Portugiesen überliefertes und gelebtes Modell katholischer Frömmigkeit durchgesetzt und ausgebreitet. Der in der Frömmigkeit des Volkes verankerte Katholizismus drehte sich um die Devotion der Heiligen. die Verehrung unzähliger Heiliger war der lebendige Ausdruck des Glaubens der Laien innerhalb der Kirche. Der Kult der Heiligen umfaßte alle Lebensformen der kolonialen und imperialen Epoche. Auf diese Art wurden alle Lebensfunktionen geheiligt, denn die Heiligen wurden als Funktionäre und Minister der göttlichen Gnaden verstanden. Ohne ihr Wohlwollen und ohne ihre tatkräftige Hilfe konnte das Leben in seiner Schwere aber auch in seiner Freude nicht bewältigt werden. Für dieses Verhalten kolonialer Frömmigkeit wurden zwei Aspekte von grundlegender Bedeutung.

Der erste Aspekt des Volkskatholizismus umfaßt die Familientradition, die als europäisches Erbe in Brasilien fortgeführt wurde. Es war die religiöse Praxis innerhalb der Familie, die sich in der nächsten Generation fortsetzte. Als traditioneller Katholik hat der Portugiese sein religiöses Erbe seinen Kindern anvertraut. Die Art seines Glaubens war einfach und praktisch. Er suchte nicht die intellektuelle Auseinandersetzung, sondern die Konformität mit der ihm überlieferten Tradition. Die Religionspraxis beschränkte sich auf die Amtshandlungen und auf die Teilnahme an den von der Kirche veranstalteten öffentlichen Festen. Diese Art Religiosität bewirkte weder eine Umkehr noch wurde ein verbessertes moralisches Verhalten damit erreicht. Dennoch gab es den allorts praktizierten "culto doméstico" (Hausgottesdienst), der durch seine individuelle und affektive Form eine gewisse Wärme auf die Teilnehmer ausstrahlte. In der Hauskapelle oder in einer dafür gestalteten besonderen Nische im Haus wandte man sich in allen Angelegenheiten des Lebens an den Hausheiligen. Diese Art von Frömmigkeit war in seiner persönlichen Beziehung zum Heiligen durch eine besondere Toleranz und Anpassungsfähigkeit ausgezeichnet. Das religiöse Leben des normalen Bürgers beschränkte sich auf den Heiligenkult. Die Heiligen waren für alle Lebensäußerungen privater oder familiärer Natur zuständig. Diese privatisierte Kultform der Heiligenverehrung wurde vom Portugiesen der offiziellen Kultform vorgezogen.¹³⁵

Der zweite Aspekt kolonialer populärer Frömmigkeit umfaßt die kirchlichen Veranstaltungen und Festlichkeiten, die zum Instrument der Sozialisation im jungen brasilianischen Volk geworden waren. Bei den religiösen Festen kamen die sehr weit auseinanderwohnenden portugiesischen Familien zusammen. Auf diesen Festen erfüllte man religiöse und soziale Verpflichtungen. Man erlebte die umfassende Volksfamilie, die durch die lebendige Teilnahme aller Bevölkerungsschichten gekennzeichnet war. Obwohl die Religiosität je nach Klasse verschieden zum Ausdruck gebracht wurde, erlebte man die Einheit in der gemeinsamen Anbetung und Verherrlichung der Heiligen. Die kirchlichen Feste waren durch ihre Prozessionen, Gesänge, schauspielersiche Darstellungen und durch die Tänze besonders eindrucksvoll. Der auf diese Weise durch die Laien personifizierte Katholizismus hat die brasilianische Bevölkerung in ihrer religiösen Entwicklung tief beeinflußt. 136

Die Hintergründe für die ganz andere Lebensart des brasilianischen Volkskatholizismus sind, wie bereits angedeutet, in dem vom Portugal geerbten lyrisch-sozialen Christentum zu sehen. Die Volksfrömmigkeit war mehr ein Familienkult als das Ausüben der Religion in Kirchen und Kathedralen. Der Katholizismus innerhalb der kleinen Familie war an den Lebensnotwendigkeiten des Alltags ausgerichtet. Er beinhaltete kein ernstes und strenges System wie die reformierten Völker im Norden Europas, sondern seine Liturgie war eher gesellig als religiös, ein "...Christentum sanft und lyrisch, mit vielen phallischen und animistischen Reminiszenzen der heidnischen Religionen veraukicht. Es fehlte nur noch, daß die Heiligen und Engel Fleisch würden und an den Festtagen von den Altären herabstiegen, um sich mit dem Volk zu vergnügen." 137

Bei dieser Art des konkreten religiösen Denkens und Handelns war es an der Tagesordnung, daß man seinen Wünschen und Bedürfnissen real Ausdruck verlieh. Bei dieser Frömmigkeitspraxis und konkreten religiösen Lebensbewältigung konnte es dazu kommen, daß "... die unfruchtbaren Frauen sich mit geschürzten Röcken an den Beinen des heiligen Gonçalo do Amarante rieben; die Ehemänner aus Angst vor der Untreue ihrer Frauen die 'Felsen der Hahnreie' befragten und die heiratsfähigen Mädchen die 'Heirats-Felsen', und

daß schließlich Unsere liebe Frau von der Guten Hoffnung in Gestalt einer schwangeren Frau verehrt wurde".¹³⁸ In dem portugiesischen Volkskatholizismus wird der Einfluß der Mauren, und damit der Einfluß der Mohammedaner auf die christliche Moral besonders deutlich.

"Vom Heidentum und Islam her hat es wie kein anderes europäisches Volk ein Verständnis für die fleischlichen Dinge des Lebens. Es ist ein Christentum, daß das Jesuskind dem Cunido gleichsetzt und bei dem die Jungfrau Maria und die Heiligen mehr an Fortpflanzung, Zeugungskraft und Liebe interessiert sind als an Keuschheit und Asketenrum. In dieser Hinsicht übertrifft das portugiesische Christentum noch das Mohammedanertum ... Die Verehrung des Jesuskindes, der Jungfrau und der Heiligen hat stets eine idyllische, ja sinnliche Note, ist von Liebe und menschlichem Verlangen erfüllt".¹³⁹

Ein wichtiger Aspekt dieses geerbten mittelalterlichen Katholizismus ist die religiöse Intimität zwischen dem Gläubigen und den Heiligen. In diesem intimen und gefühlvollen Katholizismus der privaten Devotionen wurden die beliebtesten Heiligen mit Juwelen, Armreifen, Ohrringen und mit vielerlei wertvollen Geschenken geschmückt.¹⁴⁰

Im Volkskatholizismus Brasiliens haben die Heiligen verschiedene Funktionen wahrgenommen. Einige Heilige hatten bereits in Portugal einen militärischen Charakter (Hl. Antonius, Hl. Georg, Hl. Sebastian). In Brasilien werden diese Heiligen zu religiösen Anführern, denen man die Macht und Stärke zutraut, welche die Herren der Plantagen bereits besaßen. "Die Prozessionen, in denen die Heiligen auf schweren vergoldeten Prunksänften herumgetragen wurden, gleichen Triumphzügen glorreicher Heerführer. Einige dieser Heiligen wurden sogar auf ein Pferd gesetzt und mit Generalsuniform bekleidet".¹⁴¹ So wird bei den Kirchenfesten und Prozessionen immer wieder ein dramatisches Christentum erkennbar, welches gerade seinen militärischen Charakter offenbart, wenn der festliche Kult der Heiligen in Waffen und Generalsuniform begangen wird. Die Heiligen galten als Verteidiger des Glaubens und als Kämpfer gegen die Ketzerei.

Der militärische Charakter einiger Heiliger konnte sich in den unteren Schichten des Volkes nicht lange halten. In den Kreisen der unterdrückten Sklaven hatte man zwar auch kriegerische Heilige, doch öffnete sich der Laienkatholizismus der sozialen Unterschicht immer mehr den Einflüssen der ihn umgebenden anderen afrikanischen und indianischen Religionsformen. Damit wurde der Abstand zwischen der offiziell ausgeübten und der privat praktizierten Religion mit der Zeit immer größer. Der religiöse Synkretismus wurde für viele Menschen die Möglichkeit spiritueller Lebensbewältigung. Gerade das den afrikanischen Menschen kennzeichnende Verhalten der Güte und Hilfsbereitschaft innerhalb seiner praktizierten Religion erweckte in dem einfachen Menschen das Vertrauen in die vom Afrikaner personifizierte Art von Religiosität. Die soziale Notwendigkeit und die im afb Synkretismus praktizierte Volksmedizin gaben dem Klienten die Gewißheit, daß durch die Vertreter dieser Religionsform sein Abhängigkeitsgefühl von der übernatürlichen Welt in zufriedenstellender Weise geregelt werden könne. Die religiösen Bräuche wurden übernommen, denn eine geistige Opposition gegenüber den Einflüssen war für den einfachen Menschen innerhalb einer äußerlich gepflegten religiösen Tradition kaum möglich. Mit Recht bemerkt Fernando de Azevedo:

"Die Religiosität der Siedler in der Stadt und auf der Hochebene war tatsächlich wegen der Berührung mit zwei verschiedenen Kulturen - die der Neger und der Indios - umso mehr diesem Eindringen ausgesetzt, je mehr sich die Verständigung mit

den beiden ethnischen und kulturellen Gruppen vertiefte und je größer die Unwissenheit der Masse war, die den Ansturm jeder Art primitiven Mystizismus erleichterte." ¹⁴²

Die Zuflucht zur synkretischen Religionsausübung als Möglichkeit der religiösen Lebensbewältigung war im Leben der Siedler der Treffpunkt zwischen den verschiedenen Kulturen. Die Art der religiösen Verehrung von Herren und Sklaven wurde nicht als undurchdringliche Barriere empfunden, denn entsprechend der damaligen Lebensauffassung versuchte man es in der größten Not auch mit dem vom Afrikaner angerufenen "Heiligen". Es lag durchaus im Konzept der portugiesischen Gläubigen und abergläubischen Tradition, alle irdischen religiösen und auch okkulten Mittel einzusetzen, um vorhandene Wünsche und Bedürfnisse zu befriedigen. Das Zusammenfließen gläubiger und abergläubiger Praktiken wurde im Laufe der Zeit zu einem wirksamen Instrument gradueller Assimilation.

Die Folge war, daß der katholische Glaube mehr und mehr von der Kultur, den Glaubensformen, den Riten und dem Aberglauben des afrikanischen und indianischen Menschen eingeholt und durchdrungen wurde.

"Die christliche Religiosität. von Portugal geerbt, die von all diesen afro-indianischen Verschmutzungen angesteckt und verunreinigt wurde, besonders in den niederen Schichten der kolonialen Gesellschaft, erreichte ihren ausgesprägtesten Abschnitt im 17. und 18. Jahrhundert....." ¹⁴³

Die Kirche ihrerseits versuchte "... die von den Sklavenhütten zu den Herrenhäusern aufsteigende Flut der afrikanischen Einflüsse" ¹⁴⁴ abzufangen und durch ihre Erziehungsmaßnahmen zu dämpfen. Der Erfolg war jedoch sehr gering, die offiziellen Organe der Kirche mit ihren Institutionen war von der Lebenswelt der Siedler räumlich sehr weit entfernt. Die Kirche konnte in Lehre und Praxis dem Volk niemals so nahe sein wie die indianischen und afrikanischen Religionen, die in unmittelbarer Nachbarschaft ausgeübt und im Alltag praktiziert wurden.

Das Verbleiben der zwei Katholizismen in der Geschichte Brasiliens hatte zur Folge, daß die Barrieren zwischen den Menschen, die denselben sozialen Status teilten, verschwanden. Der Prozeß der Synkretisierung konnte fortschreiten. Die Passetmischung führte zur Religionsmischung. Der langsamen Entstehung und dem Hervortreten eines immer selbständiger werdenden afrobrasilianischen Synkretismus stand nichts mehr im Wege.

Das religiöse Panorama in der Kolonial- und Imperialenoeche sieht folgendermaßen aus: Die katholische Hierarchie beherrscht unter Mitwirkung der politischen und sozialen Institutionen das öffentliche Leben. Die gesamte Bevölkerung ist offiziell in den Katholizismus eingebunden. Im Verborgenen aber, an den Plätzen, die der sozialen Kontrolle unerreichbar waren, überleben andere religiöse Überlieferungen.

5.3.1 Grundelemente der Religionsausübung im brasilianischen Volkskatholizismus

Die parochiale Organisationsform der römisch katholischen Kirche in Brasilien hatte nur regionale Zentren mit Kirchen und Kapellen, die von den Priestern verwaltet wurden und in denen sich die Gläubigen versammelten. Weit draußen in den unwirtlichen Gegenden des Landes existierten am Anfang die Hauskapellen der Herrenhäuser auf den riesigen Plantagen. Die wachsende Bevölkerung hatte oft keinen Ort oder Raum für ihre religiöse Betätigung. Gemäß der traditionellen überlieferten Frömmigkeitsform benötigte man im Volk die Orte der Anbetung und einen religiösen Führer.

In vielen Gegenden Brasiliens sind die Orte für die religiöse Zusammenkunft auf folgende Weise entstanden. Irgendwann wurde neben der Straße ein Kreuz aufgerichtet. Es zeugt den Ort eines Unglücks oder eines Totschlags. Nach dem Glauben im Volk bleibt die Seele des verstorbenen Menschen am Ort. Das Kreuz soll die Seele vor dem Übergriff dämonischer Mächte schützen. Nach einer

Zeit hört dann irgend jemand ein Seufzen in der Nähe des Kreuzes. Das unübersehbare Zeichen, daß die versorbene Seele um ein Gebet oder um eine brennende Kerze bittet. Eine Kapelle wird gebaut. Zur Einweihung wird der nächste Priester eingeladen. Die religiösen Festlichkeiten dienen zur Bezahlung der Spesen. Bei der Einweihung wird der Name des "Heiligen" bekannt gegeben, der als Schutzheiliger den Ort bewacht. Jedes Jahr kommt der Priester einmal, um am Einweihungsdatum eine Messe zu verlesen.¹⁴⁵

Die Kapelle ist der Ort für allerlei Versammlungen religiöser Art. Eine wichtige Funktion darin hat der Vorbeter (capelão), der von den Gliedern der Volksgemeinschaft selbst gewählt wird. Er beherrscht die Gesänge, die Form der Riten und weiß um die jeweils richtigen Gebete für den einzelnen Vorfall. In vielen dieser Kapellen wurde der "Moçambique" und der "Sankt Gongalo-Tanz" trainiert und getanzt. Am Sonntagnachmittag wird die Gebetsstunde abgehalten, die vom Vorbeter geleitet wird. Wenn jemand ein Gelübde ablegen will, wird der Sankt Gongalo-Tanz getanzt. Dies geschieht oft heimlich, weil es die kirchlichen Autoritäten nicht mehr erlauben. An vielen Orten kümmert man sich nicht um solche Verbote, denn es handelt sich ja schließlich um einen heiligen Dienst, der mit Respekt und innerhalb einer langen religiösen rituellen Tradition ausgeübt wird. Die Kapelle ist das Zentrum religiöser Gemeinschaft. Manchmal wird eine Kapelle zu einer Kirche erweitert.¹⁴⁶

Der Vorbeter hat sich auf Gebete für Beerdigungen und besondere religiöse Fest spezialisiert. In den meisten Fällen ist er auch der "Curandeiro" (Heiler) oder der "Benzedor" (religiöse Besprecher, Gesundbeter). Seine Gebete heilen gewisse Krankheiten. Sie annullieren magische Einflüsse wie "quebranto", "bösen Blick", und beheben körperliche und andere einer Person zugefügte Schäden. Ist eine Vorbeterin vorhanden, dann kümmert sich diese "benzedeira" nicht nur um die Heilungen durch ihre Gebete, sondern sie hat auch die Funktion der "prática", d.i. die Hebamme. Der Vorbeter oder die Vorbeterin haben großen Einfluß in ihrer Region. Sie geben auch an, welche Tabus oder sonstige religiöse Verpflichtungen eingehalten werden müssen.¹⁴⁷

Mancher Vorbeter hat einen Assistenten, der ihm beim offiziellen Beten in der Kapelle hilft. Nach den notwendigen Vorbereitungen räuspert sich der kniende Vorbeter und beginnt mit dem Gebet. Die betende Gemeinde ist von der tiefen Ehrfurcht ergriffen, die sich auf dem Gesicht des Vorbeters zeigt. Zwischen den Gebeten wird viel gesungen.

Das gläubige Verhalten des einfachen Menschen zeigt sich in seinen religiösen Gelübden und Votivgaben. Wenn alle traditionellen Hilfsmittel versagten, nahm man seine Zuflucht zu religiösen Versprechungen ("promessas") und erfüllte seine religiöse Pflicht, wenn das Erbetene eingetreten war durch die Votivgabe, die am heiligen Ort niedergelegt wurde. Ist von einem "Heiligen" ein solches Wunder erbeten und auch wirklich eingetreten, dann wird der Dank in der materiellen Form der Votivgabe ausgedrückt. Als "Ex-voto" dienen alle materiell möglichen Darstellungen des religiösen Vorganges der Heilung und Rettung. Ein "Ex-voto" ist z.B. ein Bild, eine Figur, Zeichnung, Fotografie, Wäschestück, Schmuck, farbige Bänder etc. Diese Dinge werden in den Kapellen oder in speziell dafür eingerichteten Päumen in den großen Kirchen niedergelegt.¹⁴⁸

Unter den Leiden, die den Menschen heimsuchen, ist die Krankheit ein Geschehen, in welchem sich nach Volksmeinung böse oder schädliche Einflüsse und besondere Wirkungen zeigen. Nach dem weit

verbreiteten Verständnis im Volk geht es bei vielen Krankheiten um das Eindringen böser Objekte oder Mächte in den Leib des Menschen, die das Leiden verursachen. Zur Vertreibung der Krankheit ist eine magische Formel notwendig. Das religiöse Versprechen ist ein Verhandeln mit der übernatürlichen Macht. Das Gelübde wird oft wie eine magische Formel gebraucht. Hat man keine Möglichkeiten, einen Arzt aufzusuchen, dann ist die normale "Medizin" der Appell an eine übernatürliche Kraft. Für die verschiedenen Krankheiten gab und gibt es noch "Heilige", die sich auf die Heilung bestimmter Krankheiten spezialisiert haben. Der mittelalterliche Charakter dieser Glaubenshaltung im Volk ist unverkennbar.¹⁴⁹

Das religiöse Opfer ist eine heilige Verpflichtung für den, der ein Gelübde ausgesprochen hat. Die Art der religiösen Bezahlung richtet sich nach Region und Tradition. Es gibt eine Vielzahl von Möglichkeiten, ein "ex-voto" darzubringen. Eine immaterielle Form der Dankesbezeugung ist z.B. der Sankt Gonçalo-Tanz. Es darf nicht vergessen werden, daß der Opfergedanke sehr tief mit der Volksmedizin verbunden ist.¹⁵⁰

5.3.1.1 Prozessionen und Wallfahrten

Um den luso-brasilianischen Volkskatholizismus besser zu verstehen, ist ein Blick auf seine Wallfahrtspraxis notwendig. Die Prozession zum Wallfahrtsort nimmt eine Schlüsselposition ein, da sie sehr eng mit der 'promessa' (Gelübde, Versprechen) verbunden ist. Es geht bei der Wallfahrt um die besondere Verehrung oder Dankesbezeugung gegenüber dem angerufenen Heiligen.

Im brasilianischen Volk wird die Teilnahme an Wallfahrten bis heute als ganz besonderer Beweis von Frömmigkeit betrachtet. Das Brauchtum, das sich bei diesen Wallfahrten entwickelt hat, ist oft von Lehre und Leben der offiziellen Kirche weit entfernt. Venantius Willeke (O.F.M.) hat einige "Altherkömmliche brasilianische Pilgerbräuche" aufgezeichnet.¹⁵¹

"Solche Anschauungen fußen auf der Unfähigkeit des einfachen, ungebildeten Volkes zur Abstraktion und zu rein geistigen Wirkbeziehungen."¹⁵² Dieses Brauchtum ist ein Hinweis darauf, wie sehr das Volk an seinen traditionellen Oberlieferungen festhält. Innerhalb dieser Tradition ist die Suche nach den lebenden Heiligen ein wichtiger Faktor. Diese Suche wird von Willeke durch eigene Erlebnisse lebendig veranschaulicht. So sind alle Objekte, Gebete und Handlungen in ihrer Anschaulichkeit bedingt durch die Erlebnisse des einfachen Menschen, der sich immer wieder von lebensbedrohenden Mächten heimgesucht sieht. Dabei ist der Ernst und die innere Sammlung vieler Pilger bemerkenswert, die am Wallfahrtsort ihre Gelübde erfüllen. Sie achten darauf, daß alles in rechter Ordnung verläuft.

Dieser Veranschaulichungstrieb ist dem konkreten Denken eigen. Er wiederholt nicht nur am Wallfahrtsort die der Rettung oder Heilung vorangegangene Lebenssituation, sondern er versucht durch Objekt (Gemälde, Lichtbild, Röntgenaufnahme) und Handlung (Ruf, Seufzen etc.) die überstandene Gefahr nachzuerleben. Dieses Nacherleben wird zum lebendigen Zeugnis für die Mitmenschen und ein Beweis dafür, daß sie nicht nur ein bedangenes Gelübde einlösen, sondern durch dieses dankerfüllte Nacherleben einer schwierigen Lebenslage sich der erfahrenen Hilfe bewußt werden und dadurch Gott und den Mitmenschen in anschaulicher Weise darstellen, wie sehr es ihnen darum geht, ihn und die Heiligen um dieser erfahrenen Hilfe willen zu preisen.¹⁵³

Die konkrete Denk- und Ausdrucksweise des einfachen Menschen kommt auch darin zum Ausdruck, daß er den unmittelbaren Kontakt mit dem Gnadenbild sucht. Das Bedürfnis, mit der Heiligenfigur unmittelbar in Berührung zu kommen, wird durch Betasten, Küssen aber auch durch lautes Gebet zu Füßen des Gnadenbildes erfüllt. Um diesen Kontakt auch auf Distanz aufrecht zu erhalten, werden von den Pilgern die verschiedensten 'reliquias' (Medaillen, Bilder, Blumen, Figuren etc.) nach Hause genommen, denn man schreibt ihnen eine besondere Kraft zu.¹⁵⁴

Fast alle wichtigen Wallfahrtsorte Brasiliens entstanden in der Kolonialperiode. Da ist z.B. der Kultort "Nossa Senhora da Penha" (Pio de Janeiro). In Minas Gerais befindet sich das Heiligtum "Bom Jesus de Congonhas do Campo" und in der Gegend von São Paulo das Heiligtum "Nossa Senhora Aparecida" etc.

João Camilo de Oliveira Torres beschreibt die Wallfahrer, die zum "Senhor Bom Jesus" pilgern, folgendermaßen: "Zu Tausenden kamen sie aus dem gottverlassenen Hinterland, vom letzten Ort der Welt; sie lösten ihre eigenartigen Gelübde ein. Viele wollen - zur Verzweiflung der Pater des Heiligtums - den 'lebendigen Herrn' sehen, der nach ihrer Meinung in den Schränken versteckt ist, den die Pater vom Volk verborgen halten. Sie wollen einen lebenden Christus, der - sie wissen es - heimlich leidet und den die Pilger nicht sehen können."¹⁵⁵

Das Volk der Wallfahrer aus den Gebirgen von Minas Gerais sieht in Jesus Christus den leidenden Bruder. Auch er ist ein Opfer der Mächte wie sie selber.

"Nicht die Behörden, nicht der Klerus waren der Ausgangspunkt, sondern unstete Klausner, Menschen ohne viele und große Gesetze, sie bewegten Gebirge. ... Immer der einzelne, mehr oder weniger unbekannt und leidend. Daneben gab es die offizielle Kirche, die - manchmal sehr bürokratisch - nach Regeln vorging und eine schöne, aber nicht verstehbare Liturgie bewahrte. Das Volk aber bevorzugte den lebendigen Glauben, den lebenden Gott, den starken Gott, den unsterblichen Gott, wenn auch einen leidenden Gott ... Und welche eigenartige Bildhaftigkeit im Ringen des Pilgers, der den lebendigen Herrn sehen will, den die Pater, wie er fürchtet, verstecken Der lebendige Christus, unsichtbar geworden durch die Bräuche einer anerkannten, statischen, bürokratisierten Religion, die Formulare weitergibt, aber nicht den Glauben."¹⁵⁶

Der Grund für die Trennung zwischen dem, was die Kirche lehrt und dem, was praktiziert wird, liegt darin, daß es dem einfachen Mann untersagt war, sich voll und ganz in die Liturgie der Kirche zu integrieren. Das hatte zur Folge, daß man sich paraliturgische Formen auf unterster Volksebene schuf.¹⁵⁷

Hinter den paraliturgischen Formen des gelebten Glaubens der brasilianischen Bevölkerung steht die Tatsache, daß man an der Religion teilnehmen wollte, auch wenn dies in den offiziellen Formen der Liturgie nicht möglich war. Zu Beginn des 19. Jh., hauptsächlich durch die Reformbewegung innerhalb der Kirche verursacht, versuchten die kirchlichen Autoritäten die Kontrolle über die vom Volk geschaffenen Wallfahrtszentren zu übernehmen.

5.3.1.2 Die "Promessa".

Das Wort 'Promessa' bedeutet im Portugiesischen Gelübde oder Versprechen. Nach römisch-katholischem Glaubensverständnis schließt das Gelübde die Versicherung ein, etwas zu tun oder zu geben.

"Das Gelübde ist ein Gott oder einem Heiligen freiwillig gemachtes Versprechen, durch das sich jemand unter Sünde verpflichtet, etwas Gott Wohlgefälliges zu tun."¹⁵⁸

"Es ist ein Akt der Gottesverehrung, durch die die Größe Gottes und die Abhängigkeit des menschlichen Geschöpfes von dieser göttlichen Größe zum Ausdruck kommt.

Für den Brasilianer ist seine 'Promessa' eine freiwillig übernommene Gewissensverpflichtung. Der Anlaß ist häufig das Erflehen einer Hilfe, dem durch das besondere Versprechen ein gewisser Nachdruck gegeben werden soll. Diese Art Gewissensverpflichtung ist eines der wichtigsten und allgemeinsten Elemente der brasilianischen Volksfrömmigkeit. Es gibt keine Bevölkerungsschicht, die nicht in bestimmten Lebenssituationen zur 'Promessa' die Zuflucht nimmt. Gerade für die breite Masse des religiös unwissenden Volkes gehört die 'Promessa' zu der wichtigsten religiösen Betätigung.

Auch innerhalb der kirchlichen Hierarchie ist man sich bewußt, daß auf diesem Gebiet schwere Mißbräuche entstehen können.

"Daß unter diesen Umständen die Promessa, die ein fast in allen Religionen geübter, edler Akt der Gottesverehrung ist, komische, unwürdige und abergläubige Formen annehmen kann, ist nicht zu verwundern."¹⁵⁹

Von Wilhelm Saake (S.V.D.) sind die Gebräuche um die 'Promessa' gut beschrieben worden. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie für den Brasilianer etwas Ernstes und Heiliges, etwas absolut Verpflichtendes ("Promessa é divida") sind.

"Für den Brasilianer hat die Verpflichtung, die durch eine Promessa zustande gekommen ist, den Charakter einer aus Kauf oder Verkauf hervorgegangenen Schuld, zu deren Tilgung eine Verpflichtung aus Gerechtigkeit besteht. ... Die Promessa ist etwas Heiliges, woran Menschen nicht mehr rütteln können. Deshalb muß sie erfüllt werden, wie sie gemacht wurde."¹⁶⁰

5.3.1.2.1 Beobachtungen zum Brauch der Wallfahrt und des Gelübdes im brasilianischen Volkskatholizismus _ _ _ _ _

Es dürfte bekannt sein, daß ein evangelisch-lutherischer Christ die oben beschriebenen Bräuche nicht nachvollziehen kann. Dieselben können deshalb auch nicht unwidersprochen bleiben, da sie nach der Botschaft Jesu und dem gesamten Schrifttum des NT ein falsches Verständnis vom Gebet und von der rechten Beziehung zu Gott zeigen, auch wenn diese Bräuche innerhalb der brasilianischen Volksmasse aus Unkenntnis und Unwissenheit heraus praktiziert werden.

Dennoch mußten diese spezifischen Ausdrucksformen brasilianischer Volksfrömmigkeit hier kurz dargestellt werden, denn der verpflichtende Charakter solche Bräuche ist in die sich vom offiziellen Katholizismus immer mehr ablösende Volksreligiosität als ein entscheidendes Element miteingeflossen.

Gerade in den afb Kulturen spielt die 'obrigação', die mit dem Kultchef eingegangene Verpflichtung (Kontrakt) eine wesentliche Rolle. Der normale Brasilianer wird sich niemals einer solchen Verpflichtung entziehen. Das bedeutet, daß er mehr und mehr im Umkreis des afb Kultes in derartige Verpflichtungen eingebunden wird, die ihn von der Orientierung der Kultchefs abhängig machen.

5.3.1.3 Das abergläubische Brauchtum im brasilianischen Volkskatholizismus

5.3.1.3.1 Das portugiesische Erbe im Volkskatholizismus von Brasilien

Als der portugiesische Katholizismus nach Südamerika verpflanzt wurde, hatte Portugal keine Renaissance und noch weniger eine Reformation erlebt. Als gewöhnliche Bestandteile einer lebendigen Volksreligion konnten sich deshalb die mitgebrachten religiösen und abergläubisch-mag. Vorstellungen in Brasilien entfalten und ausbreiten.¹⁶¹

Die in Portugal überlieferten religiös-magischen Grundüberzeugungen haben eine lange Entwicklungsgeschichte hinter sich. Diese Geschichte ist bei Almeida Langhans kurz dargestellt.¹⁶² Nach seinen Ausführungen sind im portugiesischen Brauchtum mediterrane und keltische Einflüsse feststellbar. Aus der "Religion der Lusitaner" mit ihren magischen Kultformen wurde im Laufe der Zeit der "Kult der Luso-Römer", der unter Beimischung der im Volk verbliebenen islamischen Verhaltensweisen sich zu der "Religion des portugiesischen Menschen" entwickelt hat.¹⁶³ Die Inhalte und Ausdrucksformen dieser Art religiösen Verhaltens geben Aufschluß über die Form der religiösen Lebensbewältigung und Frömmigkeit der Portugiesen.

Dem Portugiesen ist religiöse Passivität fremd. Die aktive religiöse Verwirklichung ist der reale Ausdruck seiner Psyche.

"Er äußert sich leidenschaftlich in der Gestaltung des Kultes und in seinen Riten und Symbolen..... Im religiösen Leben spürt er das 'Wunder'. Zu leben ist für ihn bereits ein Wunder... Das Wunder ist die Veräußerung (Verkörperung, Sichtbarmachen) des Übernatürlichen. Gegen den alten Glauben an die 'Geister der Quellen' oder 'der Berge' stellt er den maritimen (Seefahrer-) Kult des heiligen Körpers, der im mystischen Bildnis des Santelmo vermenschlicht wurde das Elmsfeuer: die nachts sichtbare Phosphoreszenz."¹⁶⁴

Die Materialisation des Übernatürlichen, die Riten und externen Akte des Kultes lassen den Portugiesen ekstatisch werden. In Anbetung der Eucharistie, die in der Transsubstantiation eine sichtbare und fühlbare körperliche Form Gottes erleben läßt, wird aus dem Portugiesen ein treuer Begleiter der Prozession 'Corpo de Deus'. Seine tiefe Marienfrömmigkeit ist z.T. auf den im Volk tief verwurzelten Mutterkult zurückzuführen, der wiederum¹⁶⁵ vergangene Fruchtbarkeitskulte anknüpfen konnte.

Der Mond ist bekannt als wichtiges Element urtümlicher Religiosität. Bei den 'rites de passage' spielt er eine wichtige Rolle. Der Gebrauch weißer Farbe (pemba) auf dem dunklen Körper hat die Bedeutung der Mondfarbe. Die Weißheit hat verteidigende Wirkung gegenüber den dunklen Angriffen der Zauberei. Der Gebrauch von Schutzamuletten wie die "figa" (Amulett in Faustform mit dem durch Zeige- und Mittelfinger hervorgestreckten Daumen) dann der "signosaimão" (Salomo-Zeichen, Davidstern), sowie die "cornichos" (corno = Hornspitze und bezieht sich auf den zunehmenden Mond) und die "dentes" (Zähne) gehören zur magischen Rezeptur. Das bedeutet, daß die abergläubischen Überlieferungen schon in vermischter Form nach Brasilien gebracht wurden.¹⁶⁶

Der kulturelle und religiöse Austausch wurde durch die intensive Reisetätigkeit der Portugiesen nur noch gemehrt. Entsprechend ihrer religiös-magischen Grundhaltung klammerten sie sich an

die Symbole des magischen Aberglaubens, des afrikanischen Animismus und andere Formen der Magie, die hauptsächlich den Gefahren des Meeres wehren sollten. Die geheiligten Anrufungen der vielen Heiligen an der gesamten portugiesischen Küste sind fester Bestandteil eines zur See fahrenden Volkes. Im inneren des Landes überwogen die Schutzheiligen gegen die Pest, Krankheit, Feuer, Erdbeben, Gewitter, Unglück etc. die Pest, Krankheit, Feuer, Erdbeben, Gewitter, Unglück etc. Die besonderen 'Segnungen' der Viehherde bei Mondaufgang sind inzwischen durch S. Christophorus, den Patron der Automobilisten ersetzt worden. Bei Trockenheit oder anderen klimatischen Katastrophen setzen sich Prozessionen in Bewegung, die das Heiligenbild von einem Heiligtum zum anderen transportierten, und währenddessen die besonderen Bitten laut wurden.¹⁶⁷

Zu den populären religiösen Ansichten gehört auch die Existenz von Hexen und Lobishomens (Werwölfen). Hauptsächlich die Kinder sind vor solchen übernatürlichen Wesenheiten zu schützen, denn die Hexen sind Vampire und saugen das Blut der Unschuldigen. Von den 'lobishomens' (Werwölfen) flüstert man sich zu, daß sie durch die Nacht ziehen (misteriosos e temíveis). Neben der Hexe mit 'espírito malfazejo' gibt es auch die 'bruxas curandeiras' oder 'mulheres de virtude'. Sie wahrsagen, legen Karten oder praktizieren die Kunst des Handlesens.

"Es sind Frauen, die Hausmittel benutzen. Sie suchen unter Gebeten und mit auf ungewöhnliche Weise zubereiteten Salben die von den Medizinern aufgegebenen Wunden oder Wechselfieber zu stoppen. ... Sie üben ein kompliziertes Pitual von Gesten und Gebeten aus, wobei sich kabbalistische Redeweise mit christlichen Gebeten vermischt. Sie besitzen Bücher für die Heilmittelzubereitung und das entsprechende Pezeptbuch. Sie sammeln Kräuter und stellen 'Filter' und Amulette her. Sie kennen sich aus in der Heilung von Depressionen und vom bösen Blick." ¹⁶⁸

5.3.1.3.2 Formen der religiös-magischen Lebensbewältigung im Volgskatholizismus von Brasilien

Die Kontinuität der eben beschriebenen abergläubischen Traditionen in Brasilien ist eine längst bekannte Tatsache. Die Vorgänge, die damit zusammenhängen, sind jedoch in der Vergangenheit verschwunden, so daß leicht Mißverständnisse auftreten können, wenn es um die Beurteilung heutiger abergläubischer Verhaltensweisen geht. Es ist wichtig, auf einige Grundformen des Verhaltens in dem Brasilien der Vergangenheit hinzuweisen, damit man die abergläubische Mentalität des gegenwärtigen Brasilien besser verstehen kann. Auf die Symbiose, die der portugiesische Aberglaube mit der indianischen und afrikanischen Magie eingegangen ist, soll jedoch erst im Zusammenhang der Behandlung der afb Kulte eingegangen werden.

Ein besonderes Kapitel im magischen Brauchtum Brasiliens war der Versuch, auf dem magischen Wege das Wetter zu beeinflussen. Durch den Gebrauch magischer Formeln versuchte man mit Hilfe eines besonderen Heiligen die Meteorologie zu beherrschen und die erwünschten Wirkungen hervorzubringen. Der Glaube an die magische Vermittlung des jeweiligen Heiligen war sehr groß. Um die Kontrolle der Naturmächte zu erreichen, wurden besondere magische Zeremonien veranstaltet. Wenn auch diese nicht halfen, begannen die nächtlichen Andachten ("novena" = neuntägige Andachtsübung) und besonderen Gelübde. Waren auch diese Andachten unwirksam, dann griff man zu einem drastischeren Mittel. Der Heilige wurde bestraft, indem man ihn von seinem Sockel nahm und ihn an einen anderen Ort brachte. Da ihm dies nicht gefiel, - nach der Vorstellung der einfachen Leute - sandte er den erwünschten Regen, damit er wieder auf seinen Heimaltar zurückkehren konnte. Die Freude über den Regen war sehr groß. Man brachte den Heiligen an seinen ursprünglichen Standort in der Gewißheit, recht gehandelt zu haben. Der Glaube an die Macht des Heiligen, das Wetter kontrollieren zu können, hatte sich wieder einmal bestätigt.¹⁶⁹

Ein wichtiger Grundaspekt solchen abergläubischen Handelns liegt in seiner rituellen Gestaltung. Der Ritus ist Grundelement bei der Herstellung und Entwicklung von Bräuchen. Der Ritus konstituiert sich durch standardisierte Aktionen, die sich auf eine gewisse Disziplin, die mit Formeln, Gesten, Symbolen und Zeichen angefüllt ist, gründet. Dieser Ritus hat für diejenigen Bedeutung, die in seinem System leben. Der Ritus gewinnt an Stabilität, wenn er rhythmisch durch Musik, Tänze oder Gesänge begleitet wird. In der Religion kann der Ritus als Prozeß zur Kommunikation mit übernatürlichen Kräften verstanden werden. Der Ritus kann sich vom religiösen Leben lösen und eine eigene Entwicklung, eigene Gestaltung und eigene Ausdrucksformen hervorbringen.¹⁷⁰

Im Verlauf der kolonialen Epoche haben sich in Brasilien verschiedene religiöse und abergläubische Riten mit folkloristischen und sozialen Organisationsformen vermischt. Es handelt sich um Riten, die von Generation zu Generation vermittelt wurden und die allgemein vom Volk im Laufe der Zeit akzeptiert worden sind.

Hinter diesen religiös-magischen Praktiken wird der Wille des Menschen erkennbar, sich die übernatürlichen Mächte günstig zu stimmen und seinen Interessen dienstbar zu machen. In der Geschichte Brasiliens ist solches magische Handeln von Anfang an praktiziert worden. Es ist verständlich, daß sich zunächst portugiesische Bräuche unter der Bevölkerung ausgebreitet haben. Dieses Brauchtum wurde von in Portugal der Hexerei überführten und in die brasilianische Kolonie entsandten Personen weitergeführt. Da immer wieder im Volk Notsituationen auftraten, hat man auch immer wieder auf solch magisches Brauchtum zurückgegriffen.

Gilberto Freyre hat einen ganzen Katalog des portugiesischen Aberglaubens in Brasilien geschrieben. Nach seiner Darstellung handelt es sich in der Kolonialepoche hauptsächlich um Liebesbeziehungen, um die Wünsche nach Fortpflanzung und um die Fruchtbarkeit. Der Erfüllung dieser Wünsche diente

eine weit verbreitete Sexualmagie.¹⁷¹ Dem Problem der Schwangerschaft und Geburt wurde durch ein umfassendes magisches Handeln begegnet. Die Opfergaben der schwangeren Frauen waren kleine Wachs- und Holzpuppen für die Gnadensbilder der heiligen Jungfrau und den anderen weiblichen Heiligen, die als Beschirmrinnen der Mutterschaft galten. Die Kannen auf den Plantagen enthalten Sammlungen dieser Votivgaben.¹⁷²

Die Verbindung der Naturheilkunde mit dem Wissen um die Technik magischer Lebensbewältigung hat ihre Wirkung innerhalb der brasilianischen Bevölkerung bis in die Gegenwart hinein nicht verfehlt. Die Männer und Frauen, die sich auf diesem Gebiet des magischen Heilens spezialisierten, übernahmen die Kenntnisse der indianischen und afrikanischen Tradition. Gerade Afrikaner haben sich auf das Wissen um die Wirkung der vielerlei Pflanzen und Kräuter verlassen. Manche von den Kräutern hatten eine starke Wirkung, daß sie schon berauschten, wenn man sie nur in der Hand zerrieb. Andere Kräuter wurden zu Tränken verarbeitet oder gekaut. Und wieder andere wurden geraucht.¹⁷³

Die Kontinuität magisch-okkulten Lebensbewältigung hat in Brasilien den "Catimbozeiro", "Mandigeiro" und den Macumbeiro", den brasilianischen Hexenmeister, Mediziner oder Zauberer hervorgebracht. Seine Kunst der Zubereitung von Liebeszauber und den vielen Praktiken der Sexualmagie hat ihm auch die wachsende Kundschaft des Landadels eingebracht. Auf dem Wege des Okkultismus und der Magie konnte der unterdrückte Sklave seinen magischen Einflusbereich immer weiter ausbreiten. Der magische Weg war auch das Mittel, um finanziell zu seinem Recht zu kommen. Die magische Praxis hat so manchen Farbigen vor dem Hungertod gerettet.

Ein Beispiel mittelalterlicher Übertragungsmagie wird heute noch in Brasilien angewendet. Der Zauberer arbeitet dabei mit Stoff- oder Wachspuppen, die von dem Zauberer in der Form bestraft und gezüchtigt werden, wie man es der fraglichen Person wünscht. Solche Puppen werden gekniffen, geschlagen, mit Nadeln zerstoehen und ihre Arme und Beine werden verrenkt.

Alles dies wird dann auf das abwesende Opfer übertragen.¹⁷⁴
 Von dieser Art Übertragungsmagie gibt es viele Varianten.
 Jede Unregelmäßigkeit in der Familie und im persönlichen Leben
 konnte auf bösen manischen Einfluß zurückgeführt werden.
 Deshalb benötigte man die entsprechenden Abwehrmaßnahmen und
 -mechanismen. Zu der beginnenden magischen Auseinandersetzung
 wird eine stärkere magische Kraft als die des Gegners
 notwendig. Dies war der Moment, die stärkere Quelle der magischen
 Machtausübung aufzusuchen. In den meisten Fällen waren es
 die Farbigen, die bei dem entbrennenden magischen Kampf
 zu Hilfe gerufen wurden. Bei Freyre und Araujo findet sich
 eine ganze Aufzählung dieser magischen Personifikationen, die
 den Brasilianern so viel Angst eingeflößt haben.¹⁷⁵

5.3.1.3.3 Die Volksmedizin in Brasilien

.....

In ganz Brasilien war es Brauch in der ländlichen Bevölkerung,
 bei Krankheits- und besonderen Leidensfällen einen Heiler
 aufzusuchen. Der Name des auf Pflanzenbasis operierenden
 Heilers wurde regional verschieden gebraucht. Er wurde "Wurzel-
 doktor", "Pflanzendoktor", "Gevatterin", "Fachmann"
 (Entendido = jemand, der etwas davon versteht, also Sach-
 verständiger) oder "Der Alte" genannt.¹⁷⁶

Die ländliche Heilmethode ist das Ergebnis der gegenseitigen
 Akkulturation der portugiesischen mit der indianischen und
 afrikanischen Volksmedizin. Die jeweiligen Vertreter der
 volkstümlich geprägten Volksmedizin (Der indianische Pajé.
 Der afrikanische Zauberer. Der europäische Hexenmeister.) hatten
 ihre Art und Weise, um mit übernatürlichen Kräften umzugehen.
 Aus diesen drei unterschiedlichen Traditionen ist der brasilianische
 "Curandeiro" (Heiler) hervorgegangen. Von diesen drei
 Traditionsströmen existieren Elemente in der brasilianischen
 volkstümlichen Heilpraxis. Viele der in Brasilien
 angewandten Praktiken lassen sich nicht mehr auf den Ort
 ihres Ursprungs zurückführen.¹⁷⁷

Bis zum heutigen Tage glaubt man in der Bevölkerung, daß
 Krankheit und Tod durch mystische oder magische Kräfte ver-
 ursacht werden. Man glaubt an die Strafe der Götter, die
 auf unbekannte Weise gewisse Objekte in den menschlichen
 Organismus hineinschleusen, die den Körper schädigen oder

zerstören können. So hat sich im Laufe der Zeit eine empirische Volksmedizin, eine religiöse und eine magische medizinische Heilmethode entwickelt. Für jeden Krankheitstypus gibt es die dafür bestimmte Medizin. Da das Leiden oder die Krankheit meist eine übernatürliche Ursache haben, sind diese drei verschiedenen Heilmethoden irgendwie aufeinander angewiesen. Keine Heilmethode kann ohne die andere so recht funktionieren.¹⁷⁸

Neben der empirischen Heilmethode existiert ein breites Feld magisch-medizinischer Behandlung. Vom "Curador" (Heiler, Vorbeter, Gesundbeter (in)) wird hauptsächlich die "benzedura" (das sind abergläubige Gebete, die die Kraft übernatürlicher Mächte auf den Kranken hinableiten sollen) unter Begleitung bestimmter Gesten gebraucht. Die "Simpatia" (Sympathie) wird von der Gevatterin, von einem "Assistent" oder dem "Alten" angewendet. Sie gebrauchen die Mittel der Suggestion, des Schrecks, bestimmte geheimnisvolle Praktiken, Gesten und Worte. Bestimmte magische Übertragungszeremonien sind ihnen eigen. Der medizinischen Prophylaxe dienen besondere Reliquien, aus Pflanzen gebildete Geflechte, Heiligenfiguren, Amulette und der Talisman. Eine besondere Form der Heilpraxis hat man in den afb Kulturen des "Catimbô", "Torê", "Pajelança" etc. entwickelt. In diesen Kulturen wird auf magischem Wege die Krankheitsursache erraten und der Name der Beschwerde gefunden. Der Ausübende in diesen afb Kulturen ist der "Presidente", der hauptsächlich Räucherung und Pflanzensud anwendet. Im brasilianischen Volkskatholizismus wird der folkloristische und der religiöse Brauch meistens nicht auseinandergehalten.

Von dieser Art magischer Medizin und therapeutischen Brauchtums muß die Heilungspraxis des afb Kultes vom Typ "Candomblê" unterschieden werden. Seine Heilpraxis ist mehr religiöser Natur, denn die geheimnisvolle Zubereitung der Medizin wird vom Kultpriester verwaltet. Die verordnete Therapie hat mehr religiösen als magischen Hintergrund, obwohl das Abgleiten in rein magisches Handeln die Kultgruppe des "Candomblê" immer begleitet und bedroht hat. Im "Candomblê" ist es der "Vater oder die Mutter des Heiligen", die durch den Prozeß der Wahrsagerei,

der symbolischen Handlung und durch festgesetzte Riten die verletzte oder zornige Gottheit zu beschwichtigen suchen, die die Krankheit oder die Beschwerde verursacht hat. Die Therapie beruht auf einem Zurückrufen in die Kultpraxis, auf die besondere Zuwendung zu der jeweiligen Gottheit und dem Erweis des Gehorsams gegenüber den Anweisungen des Kultpriesters (in). Da im afrikanischen Kult ein großes Wissen über die Wirksamkeit der Pflanzen besteht, dürften die Kultpraktiken und Verordnungen ihre Wirkung am Klienten nicht verfehlen.¹⁷⁹

Nicht unerwähnt bleiben sollen die abergläubischen Traditionen der deutschstämmigen Bevölkerung in Brasilien. In vielen evangelisch-lutherischen Gemeinden hat sich der Aberglaube durch Fortführung der aus Europa mitgebrachten okkulten Praktiken erhalten. In den Gebieten der deutschen Kolonisation in Südbrasilien zeigt sich immer wieder auch in der Gruppe der deutschen Kolonisten eine abergläubische Grundhaltung, die den Hintergrund der im Volk praktizierten Volksmedizin bildet. An erster Stelle steht das magische Besprechen und der Gebrauch des 6. und 7. Buch Mose. Himmels- und Schutzbriefe sollen für den Schutz vor Krankheit und Unglück sorgen. Besondere magische Lebensregeln, Amulette und magische Formeln dienen dem Schutz der Familie und der Person. In der Einsamkeit der Kolonie war die deutschstämmige Bevölkerung ganz auf sich gestellt. Oft ohne geistliche und ärztliche Versorgung sahen sie sich im Unglück von geistigen Mächten heimgesucht und versuchten, durch eine "christliche" Gegenmacht sich vor schädlichen Einflüssen zu sichern. Aus diesen und anderen Gründen ist es nicht zu verwundern, daß die Lebensregeln des Aberglaubens unter dem Siegel der Verschwiegenheit weitergereicht, von auserwählten Personen praktiziert und von weiten Teilen der Bevölkerung angenommen wurden.

5.3.1.4 Die Bedeutung der messianischen Bewegungen in Brasilien

Brasilien ist eine Übergangsgesellschaft, die sich seit Jahrzehnten auf den Wege von einer Agrar- zu einer Stadtgesellschaft befindet. Die im 19. und 20. Jahrhundert auftretenden Messiasbewegungen in Brasilien sind Reaktionen auf gesellschaftliche Auflösungserscheinungen. Die messianischen Bewegungen entstanden hauptsächlich innerhalb der Agrarstruktur. Sie entstanden auf dem Hintergrund der Erfahrung von Verlust, Not und Elend in den unteren Schichten der Bevölkerung. Als Ausdruck des Wunsches nach Wiederqutmachung auf dem religiösen Wege wird in den messianischen Bewegungen der Wunsch nach intensiver religiöser Erfahrung und Befreiung erkennbar. In diesen religiösen Bewegungen zeiet sich der soziale Protest, denn sie sind dadurch gekennzeichnet, daß sie politische Forderungen stellen und dabei einem religiösen Anführer folgen, der als göttlicher Sendbote verstanden wird. Der kämpferische Charakter der Messiasbewegungen zeigt sich darin, daß man auch mit Waffengewalt seine Interessen zu verteidigen bereit ist. Die Reaktion der unteren Volksschicht ist Zeichen und Hinweis auf den Bruch zwischen Kirche und Volk in dieser Zeit. Man hatte seitens der Regierung und der Kirche die eigentlichen Nöte der verelendeten Menschen im brasilianischen "Hinterland" nicht rechtzeitig erkannt und konnte deshalb auch nicht auf eine solche Situation der Verlassenheit mit entsprechenden Hilfsmaßnahmen antworten.¹⁸¹

Seit der Entdeckung Brasiliens hat man immer wieder in diesem Land von messianischen Bewegungen gehört, die man auch Heilserwartungsbewegungen nennt. Maria Isaura Pereira de Queiroz hat die messianischen Bewegungen untersucht und darüber berichtet.¹⁸² Im Laufe der Zeit haben sich in Brasilien immer wieder regional gefärbte messianische Bewegungen gebildet. Sie entstanden hauptsächlich in ländlichen Gegenden, in denen die Mischbevölkerung der Caboclos lebt. Neuere messianische Bewegungen haben sich auch an den Rändern der Großstädte gezeigt.¹⁸³ Diese

religiösen Bewegungen zeigen sich immer dann, wenn die Lebensbedingungen im Land schwer werden und viele Menschen unter dem Existenzminimum leben müssen. Sie enthalten das Angebot der Lösung aller Probleme, die den Bürger in seiner sozial minderwertigen Position bedrängen. In einer solchen Situation wächst die Hoffnung auf Errettung durch ein außergewöhnliches oder überirdisches Ereignis. Diese Hoffnung richtet sich in der Vergangenheit immer wieder auf den "Senhor Bom Jesus", von dem man wußte, daß er arm gewesen war und die Leiden vieler auf sich genommen hatte. Man konnte sich mit ihm identifizieren, denn er war einst so arm gewesen wie sie. Durch sein Eingreifen oder durch das Eingreifen überirdischer Mächte erwartete man die Befreiung aus der Knechtschaft dieses Lebens und eine konkrete Wiederherstellung paradiesischer Zustände.¹⁸⁴

Die meisten religiösen Bewegungen in Brasilien haben sich an der Gestalt eines messianischen Führers entzündet. Seit der Kolonialzeit gab es im brasilianischen Hinterland nicht nur reisende Priester, sondern zahlreiche Individuen, die als Büsser, Heilige oder Mönche die Wildnis durchkreuzten. Diese Menschen waren erfüllt von religiösen Überzeugungen. In dieser Zeit gab es im brasilianischen Hinterland fast keine Priester, noch weniger Ärzte und fast keine Apotheker. Die katholische Kirche duldet anfangs diese wandernden Mönche, denn sie lehrten das Volk den Gottesglauben, leiteten gelegentlich religiöse Übungen und Andachten, sowie Gebetsstunden und Litaneien. Die vorgefundenen Nöte veranlaßte diese Menschen bald, den Beruf des Seelsorgers und Arztes in sich zu vereinen. So zogen sie durch die entlegensten Landstriche, predigten und verteilten Hausmittel und Heilkräuter. Es kam immer wieder zu spektakulären und als Wunder angesehenen Heilungen. Einige von ihnen bekamen den Ruf, "Heilige" zu sein und wurden zu zentralen Persönlichkeiten, um die sich bei Lebzeit und nach ihrem Tod messianische Bewegungen entfalteten.¹⁸⁵

Die religiösen Führer hielten apokalyptische Predigten, ermahnten zur Einhaltung eines asketischen Lebens, riefen

zur Erneuerung eines heiligen Lebens und forderten eine neue politische Ordnung. Die messianischen Bewegungen enthalten drei Grundelemente: die Erscheinung eines göttlichen Sendboten in einer Leidenssituation, das Versprechen der Wiedergutmachung erlittenen Unrechtes und paradiesische Zustände noch in dieser Welt, und das Ziel, die Lebensbedingungen der Beteiligten zu verbessern. In einer solchen Bewegung zeigt sich die soziale Revolte.¹⁸⁶

Auf diese Weise reagierte das Volk auf zwei das Leben bedrohende Veränderungen innerhalb der Agrargesellschaft, die soziale Wandlung und die soziale Anomie.¹⁸⁷

Im Staate Pernambuco gab es 1819 und 1838 eine Religionsbewegung. Diese messianische Bewegung war ihrer geistigen Tendenz nach von der Sebastianlegende bestimmt. Die Ursache dieser Bewegung lag in den Streitigkeiten und Kämpfen zwischen Landbesitzern und Lokalpolitikern. Die Bevölkerung, zwischen den beiden Gruppen hin- und hergerissen, schloß sich dieser neuen Bewegung an. Eine zweite Bewegung, unter dem Namen "pedra bonita" (schöner Felsen) in die Geschichte eingegangen, konzentrierte sich auf die Befreiung des verschollenen Königs Dom Sebastiao aus dem Zauberreich, in dem er angeblich gefangen war. Die Entzauberung des Zauberreiches sollte durch Blutopfer auf den Felsen erfolgen. Der Fanatismus und die Opferwilligkeit der Anhänger zeigten sich bei der Gelegenheit der Überwindung dieser Religionsgruppe durch die Behörden. Im Umkreis der Felsen fand man die Reste von 30 Kindern, 13 Männern und 11 Frauen, die man von dem hohen Felsen heruntergestürzt hatte. Nach dem Erlöschen dieser Religionsbewegung wurde die Sebastianlegende nie mehr das treibende Element brasilianischer Messiasbewegungen. Doch die Rolle des göttlichen Sendboten wurde immer wieder von Menschen wahrgenommen, deren Glaube im Katholizismus wurzelte.¹⁸⁸

Der "Aufstand von Canudos" unter Antonio Conselheiro (1870) vollzog sich im Trockengebiet des Nordostens von Brasilien.

Seine Predigten vom Ende der Welt geschahen in einer Zeit des Umbruchs. Antonio Conselheiro war gegen die Bemühungen um die entstehende Republik und gegen die Trennung von Staat und Kirche. Er predigte die 'Wiederherstellung der Monarchie', durch die allein das Volk von seinen Leiden befreit werden könne. Das Volk war der Auseinandersetzungen bzw. der Landbesitzer müde und folgte Antonio. Die Gründung einer heiligen Stätte im Inneren des Landes war der Sammelpunkt für alle, die aufgrund ihrer ernsten religiösen Bestätigung den Anbruch einer segensreichen Zukunft erwarteten. Nach dem Tode von Antonio Conselheiro hat sich dieser Messiasglaube noch lange im Staate Bahia erhalten. Heute ist er völlig erloschen.¹⁸⁹

Die Bewegung um die Person des Pater Cícero (Ceará) in Juazeiro entstand aus Gründen seiner aufopfernden Tätigkeit unter den Ärmsten des Landes. Erfüllt von Mitleid für das arme und verlassene Volk war Pater Cícero ihr Seelsorger und ärztlicher Berater gewesen. Die Wirkungen seiner Medizin und Heilkräuter brachten ihm den Ruf ein, ein Wunderheiler zu sein. Die Mißbilligung seiner Vorgesetzten zeigte sich im Verbot, die Messe zu lesen. Pater Cícero hat nie einen Wandel der sozialen Wirklichkeit versprochen, dennoch haben die Anhänger der um sein Heilen entstandenen Bewegung dieses Ziel vor Augen gehabt. In ihrer Revolte gegen den Gouverneur des Staates Ceará, Franco Rabelo, kam dieses Verlangen deutlich zum Ausdruck. Nach dem Tode des Paters (1934) breitete sich sein Ruf im ganzen Lande aus. Um seine Person entstand eine Messiaslegende. Die Verlassenen und Armen sehnten sich nach dem Mann, der durch Jahrzehnte ihr Ratgeber, Tröster und Arzt gewesen war.¹⁹⁰

Die Vorgänge im Nordosten haben sich im Süden Brasiliens in ähnlicher Form wiederholt. In den Jahren 1890 - 1910 tauchten im Küstengebiet von Santa Catarina immer wieder Mönche auf, die den Bewohnern eine ernstere und gewissenhaftere Erfüllung ihrer religiösen Pflichten gepredigt haben. Die Bewohner dieser Landstriche wurden ermahnt, eifriger den Rosenkranz zu beten, Prozessionen zu veranstalten und

Kreuze und Kapellen zu errichten. Die Kinder wurden durch sie getauft, die Toten bestattet und immer wieder traten diese Mönche als Heilkundige und Gesundheitsbeter auf. Der berühmteste unter ihnen war der Mönch Joao Maria, dessen Lebens- und Wirkungsgeschichte sich zur Legende verwandelte. Als "Heiliger" wurde er zur zentralen Figur einer religiös-politischen Reformbewegung. Joao Maria war damit der religiös verehrte Schutzherr der "Contestado-Bewegung" geworden.¹⁹¹

Die Bewegung der Fanatiker von Contestado begann bereits im Jahre 1870. Die wirksame Hilfe des Mönches Joao Maria erstreckte sich auf alle Ebenen des Lebens und der Lebensbewältigung. Irgendwann zwischen 1908-1911 ist dieser Mönch verschwunden. In einer Zeit der Kämpfe zwischen lokalpolitischen Gruppen tauchte im Jahre 1911 der angebliche Bruder von Joao Maria auf und behauptete, von jenem gesandt worden zu sein. Sein Auftrag sei, die Ungerechtigkeiten zu beenden. Er sprach viel von der Wiederaufrichtung der Monarchie, denn die Penublie sei die Ursache für die Übel, unter denen das Volk des Hinterlandes zu leiden habe. Nach Sammlung einer zahlreichen Anhängerschaft gründete man in Taquarassu ein "Heiliges Lager". In dieser Siedlung gab es fortan ein vernünftiges Leben, denn in den Augen der Anhänger war das Reich Gottes gekommen. Diese Contestado-Bewegung dauerte von 1912-1916. Der Anführer José Maria war bereits 1912 im Kampf gegen eine Polizeitruppe gefallen. Nach einem Jahr (1913) bekam eine einstige Gefährtin José Marias Visionen. Damit begann eine neue Phase der Bewegung. Man gab sich die strukturelle Organisation einer Monarchie. Die Anordnungen des Mönches wurden durch Vermittlung heiliger Jungfrauen und unschuldiger Kinder, sowie durch inspirierte militärische Anführer gegeben. An der Spitze der sozialen Pyramide stand der Kommandant. Durch diese Konzentration der Macht gingen von einer einzigen Person die Befehle für alle Siedlungen (Redouten) im Urwald aus. Das Leben in diesen Siedlungen war ganz der Religion gewidmet. Von großer Wichtigkeit war das Bestreben um Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Anhängern. In dieser religiösen Bruderschaft teilte man den Besitz. Als die Regierung begann, die Redouten anzugreifen, war dies das Zeichen für den

heiligen Krieg. In diesen Zeiten häuften sich die Visionen der Wiederkehr des Hl. Sebastian, des Hl. Georg u.a., die alle für die Sache der Contestado Bewegung kämpften. In den Jahren 1915 und 1916 gelang es den Regierungstruppen, diese Bewegung aufzulösen. Dennoch brannte die Flamme der Hoffnung viele Jahre hindurch in den Herzen der zerstreuten Gläubigen.¹⁹²

Der Muckeraufstand (1872) in der Kolonie São Leopoldo im Staate Pio Grande do Sul entzündete sich an der Tätigkeit von Johann Georg Maurer und seiner Frau Jacobina. Diese Frau hatte als "Erleuchtete" einen Kreis von Zuhörern um sich geschaffen, denen sie die Bibel auslegte und "Munder" vollbrachte. Die Bewegung breitete sich sehr schnell aus. Wer nicht dem neuen Glauben folgte, wurde als religiöser Feind betrachtet. Die Behörden traten diesem neuen Kult bald entgegen, doch Jacobina versuchte daraufhin, ein eigenes Reich zu gründen. Die Merkmale dieses Religionsaufstandes sind den Caboclorevolten ähnlich. Das Gottesreich wird versprochen, die Gläubigen konzentrieren sich an einem bestimmten heiligen Ort um einen religiösen Führer, die Predigten dieses "Heiligen" drehen sich um die Prophezeiung schrecklicher Katastrophen und schließlich zeigt sich eine unbeugsame Feindschaft gegenüber den "Ungläubigen".¹⁹³

Ein Grundmotiv der messianischen Bewegung ist in der armseligen wirtschaftlichen Lage der Volksgruppen des Hinterlandes zu sehen. Dazu kommt das Ausgeliefertsein an die Macht der Natur und der lokalen Despoten, denen gegenüber der kleine Mann völlig wehrlos ist. Eine besondere Rolle in diesem Geschehen spielt die Religion. Da die Bevölkerung des Hinterlandes mit ärztlicher und sozialer Hilfe nicht rechnen konnte, wurde der einfache Glaube eines der wenigen greifbaren Mittel für eine konkrete Lebensbewältigung. Auf diese Weise wurde die Religion, die im brasilianischen Hinterland gewöhnlich als therapeutisches Mittel verwendet wird, zu einem Instrument der sozialen Erneuerung.

In dem Gesamtzusammenhang der messianischen Bewegungen ist eine zusätzliche Beobachtung wichtig. Die Soziologen in Brasilien haben sich immer wieder gefragt, warum unter der verelendeten Negerbevölkerung keine messianischen Bewegungen entstanden sind. Das Nichterscheinen "schwarzer messianischer Bewegungen" wird von Maria I.P. Queiroz folgendermaßen erklärt: "Die Beibehaltung der religiösen Struktur, des Kultus und des Glaubens der angestammten Religion war für die Neger eine Art Rettungsanker, die einzige Möglichkeit, ihre geschichtliche Identität zu bewahren. Milieu und Gesellschaft gestatteten eine solche Bewahrung religiöser Traditionen

Die Neger in Brasilien blieben ihrer angestammten Religion also treu.....

Die brasilianischen Neger jedoch sind gleichzeitig Anhänger afrikanischer Kulte und des Katholizismus; beide Religionen gingen auf allen Ebenen eine Verbindung ein, die ohne weiteres Zugang zu beiden ermöglichte, wobei der Katholizismus als Heilsreligion gerade für das notwendige messianische Klima sorgt. Trotz dieser Verbindung entwickelten sich Katholizismus und Candomblé eher nebeneinander her, als daß sie sich gegenseitig durchdrangen. Im Windschatten des Katholizismus vermochten die afrikanischen Religionen Struktur, Lehre und Ritus zu bewahren. Die wahre, die tiefste Frömmigkeit wurde dem Candomblé entgegengebracht, während die katholischen Kult-handlungen den Charakter von Sekundärritten bekamen. Der Candomblé ist durch die ungehinderte Kommunikation zwischen der Gottheit und ihrem Pferd nach vollzogener Initiierung gekennzeichnet; die Götter fahren beständig zur Erde nieder; sie inkarnieren sich in den Gläubigen und übermitteln ihnen ihre Botschaften ohne Zwischeninstanz. In den messianischen Bewegungen hingegen leben die Götter in großer Entfernung, und die Kommunikation mit ihnen ist schwierig; es bedarf eines göttlichen Abgesandten, eines Mittlers, ohne den diese Kommunikation unmöglich ist."¹⁹⁴

Mit Ausnahme der Quilombos hat es in Brasilien keine schwarzen messianischen Bewegungen gegeben, obwohl der

brasilianische Neger inmitten des Volkskatholizismus aufgewachsen ist und die schweren sozialen Probleme mit allen Bewohnern des Landes geteilt hat. Die einzige Erklärung dafür ist die Tatsache, daß der Farbige in seinem Kult das gefunden hat, was er benötigte und sich auf dieser religiösen Ebene mit dem Erlangten zufrieden geben konnte.

Viele Schichten der Bevölkerung konnten durch diese Art Religiosität ihre Wünsche nach Freiheit ausdrücken und sich wenigstens gelegentlich dem Druck der herrschenden politisch-sozial verfestigten Struktur entziehen. Auf diese Weise erlebte man entscheidende Momente messianischer Hoffnung.

5.4 Die afrikanischen Kulturen

Bis hierher ist die Existenz des afrikanischen Menschen mit seinen Kultur- und Religionsgütern in Brasilien vorausgesetzt worden. In Brasilien weiß man, daß der Afrikaner bisher an seinen Traditionen zäh festgehalten hat. Viele Forscher haben auch versucht, die in Brasilien vorhandenen Bruchstücke und Elemente der verschiedenen afrikanischen Kulturen zusammenzusetzen und zu deuten. Das war und ist immer noch ein schwieriges Unterfangen, denn ein einigermaßen zusammenfassendes System afrikanischer Kultur und Religiosität kann in Brasilien nicht mehr erarbeitet werden.

Dennoch ist zu fragen, welche Grundfaktoren der afrikanischen Überlieferung in Brasilien zu der Ausbreitung der afb Kulte den wichtigsten Beitrag geleistet haben. Will man die in Brasilien vorhandenen Elemente der afb Religiosität besser kennenlernen, dann ist man auf die Erforschung der Kulturen angewiesen, aus denen die wichtigsten afrikanischen Traditionen stammen. Für Brasilien bedeutet das sich den Kulturen und Religionen an der Westküste Afrikas zuzuwenden, denn aus dieser Region (besonders im heutigen Nigeria und an der südwestlichen Küste im heutigen Angola) stammen die in Brasilien wirksam gewordenen Kulturgüter.

5.4.1 Die Kultur der Yorubas in Westafrika

Unter den vielerlei traditionellen Kulturen Afrikas tritt die Kultur der Yorubas deutlich heraus. Ihre Stellung innerhalb der Völkergruppen Westafrikas verdanken die Yorubas den Leistungen ihrer sozio-politischen Organisation. Das religiöse Zentrum bildete die Stadt Ife. Diese war der Mittelpunkt einer umfangreichen Völkerfamilie. Die Kerngruppen wurden von den wichtigsten Stämmen gebildet. Es waren dies die Stämme Oyo, Ibadan, Ilorin im Nordwesten, Ife und Ijesha im Zentrum, Kabba-Owe im Nordwesten, Ekiti mit den Ondo im Südosten, Ijebu in der Küstenregion, Ekiti mit den Ondo im Südosten und Egba mit Untergruppen im Südwesten des heutigen Südwest-Nigerias. ¹⁹⁵

So wie die sozialen Systeme aller afrikanischen Kulturen erfüllt auch das Yoruba-System eine Funktion, nämlich die gesellschaftlichen Kräfte in Balance zu halten, indem übermäßige Machtkonzentrationen auf allen Ebenen verhindert werden. Das Gleichgewicht herzustellen war die Aufgabe aller für die Sozialordnung zuständigen Personen. Das soziale System der Yorubas war so angeordnet, daß sich die verschiedenen Interessengruppen gegenseitig kontrollieren und korrigieren konnten. Die obersten Ränge der sozialen Pyramide wurden vom König, der zugleich eine zentrale Rolle im Kultus hatte, der Mutter des Königs und einer Anzahl hoher Hofbeamter eingenommen. Ihre Macht wurde vom Ältestenrat oder vom geheimen Ogboni-Männerbund kontrolliert. Der Hofadel war nach Rang und sozialen Aufgaben abgestuft. ¹⁹⁶

Die innere Einheit und Stabilität der Sozialgebilde beruhte auf dem Prinzip der sakralen Führung. Für das soziale Miteinander der Kernfamilien, Sippen, Clans, Stämme und der ganzen Nation gilt die Struktur des Zusammenspiels aller Kräfte innerhalb und außerhalb der Gruppe. Die sakralen Herrscher führten ihre Völker, indem sie auf den Willen der Gottheiten achteten. Die Repräsentanten der Gottheiten leiteten sie dabei und halfen bei der Interpretation des heiligen Orakels. In den heiligen Häuptern der Nation, Clan, Sippe sah man die Spur des Göttlichen auf Erden. Ihrer machtvollen Ausstrahlung verdankte man die Teilnahme an der sichtbaren Gunst der Götter, die sich in Fruchtbarkeit, Gesundheit und völkischem Wohlergehen zeigte. Die ganze Erwartung des Volkes lag auf diesen charismatischen Führerpersönlichkeiten, denn ihnen oblag die Aufgabe die verschiedenen Kräfte so zu steuern, daß das Wohlergehen des Volkes in allen Unternehmungen gesichert war. ¹⁹⁷

Die unterste Ebene der sozialen Pyramide bildete die Familie. Diese wiederum gehörte zur Großfamilie. Die Gesamtheit der blutsverwandten Nachfahren eines gleichen Vorfahren gehörten zum Clan. Der Clangründer war eine mythische Persönlichkeit. Die oberste Autorität im Clan hatten die Männer der ältesten noch lebenden Generation. Jeder Clan war eine politische und wirtschaftliche Einheit. Das Individuum erfuhr innerhalb der Clanordnungen Schutz und Hilfe. Die Gesamtheit aller Menschen eines Siedlungsgebietes und derselben Sprachgruppe sah man im Stamm (Volk, Ethnie) zu-

sammengefaßt. In diesem Bezugssystem der sozialen Pyramide gab es eine feudale Oberschicht, nämlich eine weltliche und geistliche Aristokratie mit dem dazugehörenden höfischen Zeremoniell. Eine zweite darunterliegende Schicht wurde von der Masse der Bevölkerung gebildet. Es waren die freien Männer die sich in den Verwandtschaftsverbänden selbst verwalteten und ihren Hauswesen vorstanden. Unter dieser Schicht standen die Berufsgruppen der Handwerker, Jäger, Fischer und Musikanten, die eventuell durch Gilden und Bünde das soziale Leben kontrollieren und beeinflussen konnten. Die unterste Schicht wurde von den Unfreien, den Kriegs- und Schuldklaven, gebildet. Ihr Los war erträglich, denn sie wurden als Familienangehörige mit verminderten Rechten betrachtet. ¹⁹⁸

Religion

Das religiöse Weltbild der Yorubas ist von umfassender Natur. Die Welt mit ihren Erscheinungen wird nicht als "natürlich" hingenommen. Was immer auch geschieht, man weiß sich abhängig von Mächten, die das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft bestimmen, das heißt fördern oder beeinträchtigen können. ¹⁹⁹

Die Mächte sind hierarchisch gedacht. Jede Gottheit hat ihre Funktion, das heißt jede Gottheit hat ihren eigenen Zuständigkeitsbereich. Daraus erklärt sich auch die Vielfalt der Kulte. In diesen Funktionen kommen die verschiedenen Bedürfnisse des Menschen in seiner natürlichen und sozialen Umwelt zum Vorschein. So ist z.B. das Bedürfnis nach Geborgenheit, der Lenkung und Klärung des Unverstandenen erkennbar. Der Umgang in der religiösen Sphäre ist weitgehend auf die Bedürfnisse des Alltagslebens abgestimmt. Die anthropomorphe Konzeption der Götterwelt kommt z.B. darin zum Ausdruck, daß die Gottheiten (orisha) menschliche Schwächen und Launen haben können. Sie sind bestechlich und verlangen etwas für ihre Dienste.

Die Übernatürlichen Wesen dieser Glaubenswelt entsprechen dem Bild der sozialen Instanzen und umgekehrt. Die göttliche Hierarchie entspricht den Formen der Gesellschaft, denn die Formen, in denen der einzelne in die Gesellschaft eingepaßt ist, entsprechen den Ritualen der Götter- und Geisterverehrung. Was den Menschen

erzürnt, erzürnt auch die Götter, was jene versöhnt, versöhnt auch diese. Durch die Möglichkeit der ständigen Veränderung und Anpassung an momentane Verhältnisse kann ein religiöser Grundwert erhalten bleiben, jedoch die religiöse Vorstellungswelt sich nach dem Geist der Zeit (Epoche) ausrichten und dem Oberlieferten neue Elemente hinzufügen.²⁰⁰

Der pragmatische Grundcharakter dieser afrikanischen Religion wird an ihren Prinzipien ersichtlich. Da ist zunächst das Prinzip des "do ut des". Man opfert einer Gottheit, damit sie etwas bewirkt. Da diese Gottheit nur durch ständige Verehrung am Leben blieb wurden die Opfergaben lebenswichtig, denn sie verlor ihre Vitalkraft, wenn sie nicht mehr verehrt wurde.

Eine andere Eigenart dieser Religiosität liegt in ihrer vielfältigen, persönlich gedachten Beziehungswelt. Die Seelenhaftigkeit der gesamten Umwelt (Wassermann, Berggeist, Buschseele etc.) erlaubt ein persönliches Verhältnis zu diesen Kraftträgern und ist deshalb ein das Seelische des Menschen stabilisierendes Element, wenn er sich in Eintracht mit der Natur, der Tier- und Menschenwelt befindet. Dieser ansprechenden Form des Religiösen in ihrem einladenden Charakter entspricht die gemeinschaftsbildende Kraft, die ihren Regeln und Handlungen zugrunde liegt. Dem Handeln in Gemeinschaft kann sich niemand entziehen, da er sich sonst unsozialer Verhaltensweisen verdächtig macht.

Ganz andere Wirkungen zeigen sich im Verhalten von Mensch zu Mensch. Viele kultische Handlungen erweisen sich im Miteinander als Formen psychotherapeutischer Wirksamkeit. Die direkte Behandlung des Patienten (Einzelner oder die Gruppe) durch die Austreibung von Krankheitsgeistern oder anderen religiösen Handlungen zeigt oft eine verblüffende Wirkung. Durch die vielfachen Formen von "Ritualen der Bindung"(Irenäus Eibl-Eibesfeld) werden Aggressionen, Interessenkonflikte und gruppendynamische Verspannungen gelöst, und das Gleichgewicht des Seelischen und Gemeinschaftlichen wiederhergestellt.²⁰¹

Auf dem Wege über die Religion findet auch eine erhebliche Umverteilung des Volksvermögens statt.²⁰²

Für das Verstehen des kultischen Handelns innerhalb der Yoruba-Tradition ist die Art der religiösen Kommunikation ein wichtiger Faktor. Die am meisten verbreiteten Formen der Kommunikation mit den überirdischen Wesen sind blutige Opfer und Anrufungen. Dadurch wird eine enge Beziehung hergestellt die Bündnischarakter hat. Nach herrschenden Anschauungen erzwingen die rituell-magischen Handlungen die Hilfsbereitschaft der Götter und Geister, und bannen so die Angst der Menschen vor dem Ungewissen.²⁰³

5.4.1.1 Das Sozialsystem der Yorubas

Im Interesse eines besseren Verstehens der Kultformen ist ein kleiner Seitenblick auf die Forschungsergebnisse von Völkerkundlern und Kulturanthropologen wie Geoffrey Parrinder, P.C.Lloyd, Herrmann Baumann, P.R.Mc Kenzie, Staewen & Schönborg, E.B. Idowu, W.F. Bonin, G. Grohs u.a. notwendig um im Bereich der westafrikanischen Religionsformen die Grundstrukturen kennenzulernen.

Es ist die starke Gemeinschaft in der Familie, Sippe, im Stamm und im Königreich die den Yoruba der Vergangenheit mit Intensität das Dazugehören zu einer Gemeinschaft hat erleben lassen. Innerhalb einer festgefügtten Stammesgemeinschaft wurde der einzelne Yoruba voll akzeptiert und die Gemeinschaft war für ihn da

Die speziellen Untersuchungen von P.C.Lloyd, der hauptsächlich die Yoruba nach ihrem religiösen,²⁰⁴ politischen²⁰⁵ und sozialen²⁰⁶ System in den Regionen des heutigen West-Nigeria erforscht hat, bestätigen die Beobachtungen der oben genannten Forscher. Demnach kann mit Hilfe dieser grundlegenden Untersuchung der westafrikanischen (besser nigerianischen) Lebenswelt festgestellt werden: "The Yoruba are divided into many tribal groups and, although a basic culture - displayed in language, names of deities, titles of chiefs and their installation ceremonies, &c. - seems common to all, the political structure

of the various groups is most diverse...The importance of the lineage structure among the peoples of the West African kingdoms has long been known...These people, although unmistakably Yoruba, have a lineage structure which shows marked differences from that which is common to other tribal groups ".²⁰⁷

Die Gruppen waren aufgeteilt. Innerhalb einer bestimmten sozialen Herkunft (royal lineage) zentralisierten sich bestimmte Gruppen um die Regierungsgewalt (d.h. zentrale Autorität, Administration, und Rechtswesen) in welcher die Kraft (power) mit Wohlhaben und Status korrespondierte. Nach Lloyd ist das Grundmuster (feature) "...of tribal political systems is the constitutional relationship between the various institutions and associations which comprise the system. Thus, in the case of the Yoruba kingdoms, the most important component parts of the political structure are the lineage, with their own internal structure and organization, the various forms of age grade and set, with or without an associated grade of chiefs in charge of the sets..."²⁰⁸

Das Grundmodell des Lineage-Systems findet sich im Aufbau der Yoruba-Großfamilie mit ihren verschiedenen Graden und sozialen Rängen, deren absolute Spitze durch das "Head of the compound" gebildet wird. Als "lineage head" ist der älteste Mann das lebendige Verbindungsglied zu den Vorfahren und Bewahrer der "history of a lineage".²¹⁰ Es ist seine Aufgabe die jüngeren Ränge über ihre Herkunft und Stammesgeschichte aufzuklären und über die empfangenen Traditionen zu wachen. Die Herkunft wird immer mythisch von einem "lineage founder", ein vergöttlichter Vorfahre, abgeleitet. "The Yoruba lineage consists of all persons who claim to trace patrilineal descent from the lineage founder (orisun= spring, source)".²¹¹ Die Position des einzelnen im Gesamtverband wird nach seiner patrilineal bestimmten Zugehörigkeit bewertet. Die Ausübung von Macht und Autorität ist je nach Alter und Reife aufgeteilt. In diesem System werden die jungen Männer je nach Begabung und Herkunft auf ihre Aufgaben im Gesamtverband vorbereitet und in ihre Verpflichtungen eingewiesen. "The might be divided into age, set and grade systems".²¹²

Auf dieselbe Weise wird das "Sacred Kingship" der Yoruba-Völker verwaltet. Die jeweiligen Könige haben ihre eigenen lineage-systems die aber alle von einem bestimmten Grundmodell abgeleitet werden. "Yet the origin myths, known to all Yoruba, do provide the concept of unity...into these tribal myths the people of each kingdom fit their own important ancestors...Oduduwa is conceived in these myths as the father of the original crowned rulers... There seem, however, to be no myths telling of the character of Oduduwa or of the nature of his reign, to provide a model of the ideal roles of the oba". ²¹³

Auf grund eines bestimmten, von Odudua - einer Yoruba Gottheit-abgeleiteten Regierungsmodells liegt der Regierungspalast im Zentrum der Stadt und um ihn herum die Gehöfte der anderen Lineages. Jeder Verwandtschaftsgrad hat seinen eigenen Ursprungs-mythus durch den sein soziales Prestige gesichert und das Alter der Gruppe belegt werden kann. In allen Fällen drehen sich die Mythen um eine persönliche Gottheit (particular deity) und beschreiben, wie der Gründer des Familienclans dazu kam, diese eigene und persönliche Gottheit anzubeten und ihr zu dienen. Auch hier drehen sich alle Formen der Erhaltung von Wohlstand und Macht innerhalb eines sakralen Königtums um einen persönlichen Kult, von dessen Wirkung es abhängt, ob es dem Volk und seinem sakralen Herrscher wohlergeht. ²¹⁴ Die Bedeutung der "Linhas" im Pantheon abf Kulte mit Yoruba-Tradition ist auf diesem Hintergrund einleuchtender. Ebenso ist die Bedeutung des "preto velho" (alten Schwarzen) und das Prinzip der sakralen Familie in diesen abf Kulturen eine durchgehende Tradition.

Der König eines Yoruba-Stammes war der Vater seines Volkes. Durch monatelange magische Riten inthronisiert mußte der König in mehrere Kulte eingeweiht werden, denn als Vater war der König auch in religiöser Hinsicht das Haupt aller Kulte der traditionellen Religion. Er war bevollmächtigt, bei den Kulthandlungen, die das ganze Volk betrafen, den Stamm vor den Göttern zu vertreten. Zur Ausübung seiner Regierung standen dem König eine große Gruppe von Ratgebern, Ministern und anderen Würdenträgern zur Seite, die in einer ausführenden Ratsversammlung zusammengefaßt waren. Der König eröffnete als geistlicher Würdenträger die

die großen öffentlichen Feste und Zeremonien. Er hatte das höchste Richteramt inne und war der Ratgeber bei allen Problemfällen seines Stammes.²¹⁵

Auf einer unteren Verwaltungsebene lag die Regierungsgewalt in Stadt und Dorf in den Händen eines obersten Chief, der manchmal ein lokaler Unterkönig sein konnte. Auch auf dieser Verwaltungsebene existierte ein ausgewogenes Regierungssystem der Spitze. Der König oder Paramount-Chief muß sich bei seiner Regierungstätigkeit auf eine lokale Ratsversammlung stützen und sich mit ihr einigen. In dieser Ratsversammlung sind alle anderen Gruppen und Interessengemeinschaften der Region vertreten. Das traditionelle Muster der öffentlichen Verwaltung und Regierung der Yorubas bestand in einem Herrschaftssystem der als demokratisierter Feudalismus bezeichnet werden kann, denn jegliche Art von Machtausübung wurde von mehreren Instanzen überprüft und kontrolliert. In der Yoruba-Bevölkerung hat sich als Gegenstück und Ergänzung zur Regierung frühzeitig eine weitgehende Selbstverwaltung und Selbstkontrolle entwickelt, die sich in den verschiedensten Vereinigungen und Interessenverbänden institutionalisiert hat. Der einfluß dieser Gruppen auf das öffentliche Leben war unverkennbar.²¹⁶

An erster Stelle unter diesen Gruppen stehen die Kultgemeinschaften. Sie förderten sehr stark den Zusammenhalt in der Bevölkerung. Bereits die Ablegung eines Eides bei der Initiation in den Kult enthält das Gelöbnis des Verzichtes auf Feindseligkeiten gegenüber anderen Kultmitgliedern und völlige Loyalität der Kultgemeinschaft gegenüber. In den Kulturen wurde die überkommene Kultur und die traditionellen Bräuche gepflegt und erhalten. Ihre Einhaltung und ordnungsgemäße Durchführung wurde von den Kultgemeinschaften ausdrücklich überwacht. Die veranstalteten Feste, Riten, Opfer und andere Handlungen förderten das Bewußtsein in der Bevölkerung des Schutzes und Segens der Götter teilhaftig zu sein. Die Kultmitglieder überwachten gegenseitig die Rechtmäßigkeit ihres Handelns. Alle Kulte zusammen kontrollierten aber auch die öffentliche Verwaltung.²¹⁷

Eine nicht unwichtige Rolle im öffentlichen Leben spielten die Vereinigungen der Händler und der verschiedenen Berufsgruppen. Eine Sonderstellung hatte die Berufsgruppe der Heiler. Ihre Mitglieder waren früher mit großer Macht ausgestattet. Den Babalawos (Wahrsager, Orakelpriester) und den anderen Kulturen angehörenden Heilern wagte man nicht zu widersprechen. Dieser Berufsstand war von einer besonderen Würde umgeben. Ihre Ältesten und Sprecher gehörten zu den örtlichen Ratsversammlungen und sogar zum Obersten Rat. Die Heiler hatten ihre Vertreter auch im Ogboni-Bund. Ihr Einfluß galt als sehr stark. Alle anderen Berufsgruppen wie Jäger, Handwerker, Kredit- und Sparvereine waren hierarchisch geordnet. Dieses hierarchische System wurde von Jugend auf gelehrt und in den verschiedenen Altersklassen praktiziert. Bemerkenswert war die Straffheit der Organisation, in der auf die unmittelbare Erfüllung der Befehle geachtet wurde.²¹⁸

4.1.2 Das Religionssystem der Yorubas

Das Gesellschaftssystem der Yorubas ist von Religiosität durchdrungen. Die in diesem System wirksame Religion dient der sozialen Steuerung und Kontrolle. Die Yorubas führen das Verbleiben ihrer Volksgruppe durch die Jahrhunderte auf die in ihrer Mitte wirksame Verbindung religiöser-sozialer Traditionen zurück. "They have been enjoying for centuries a well-organised pattern of society..."²¹⁹ Als sozialer Mittelpunkt dient das Religionssystem der Lebensbewältigung auf allen Ebenen der menschlichen Gemeinschaft. Ihre Religiosität durchdringt alle Lebensbereiche und ist der bestimmende Faktor im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft.

"The keynote of their life is their religion. In all things, they are religious. Religion forms the foundation and the all-governing principle of life for them. As far as they are concerned, the full responsibility of all the affairs of life belongs to the Deity; their own part in the matter is to do as they are ordered through the priests and diviners whom they believe to be the interpreters of the will of the Deity. Through all the circumstances of life, through all its changing scenes,

ists joys and troubles, it is the Deity who is in control. ...the oracle is consulted...the oracle gives directions about it; at every stage of life...in fact, the thousand and one things which make up human existence here on earth - man is in the hands of the Deity whose dictate is law, and who is waiting on the other side of this life to render to him as he deserves. The religion of the Yoruba permeates their lives so much that it expresses itself in multifarious ways. It forms the theme of songs, makes topics for minstrels, finds vehicles in myths, folktales, proverbs and sayings, and is the basis of philosophy". ²²⁰

Die religiöse Durchdringung der gesamten Lebenswelt hat ihren Ausdruck in den Ursprungsmythen gefunden, von denen die sozialen und gesellschaftlichen Verhaltensweisen abgeleitet wurden. Das Leben des einzelnen Yoruba ist damit von Anfang bis zum Ende in ein System eingebunden, welches ihm Halt, Sicherheit und Geborgenheit schenkt.

Bei der Beschreibung der Yorubareligion muß darauf geachtet werden, daß sie nicht als Fetisch-Religion bezeichnet wird. ²²¹ Die Religionsauffassung der Yoruba ist von der Existenz geistig-persönlicher Wesenheiten überzeugt, die hinter den Erscheinungen der Natur, der sozialen und physisch-psychischen Vorgänge geglaubt werden.

Der Glaube der Yoruba wird lebendig erhalten durch "Oral Traditions". "The truth is that the Yoruba are only being honest about the facts of their experiences and are often involved...in the problem of interpretation... ..The Yoruba live in all these elements taken together, and they form the warp and weft of their belief". ²²² Die Yorubas haben ein umfassendes Religionssystem zur Lebensbewältigung entwickelt.

Die zentrale Position in diesem System hat der Orakelpriester (Babalawo), der die religiösen Erfahrungen des einzelnen Yoruba durch die von ihm Kult, Orientierungs-, und-Heilungspraxis wirkungsvoll beeinflusst. Die kultische Orientierung und Heilpraxis des Babalawo wird durch die Kunst des Orakelbefragens (Ifa-Orakel) und der aus dieser Befragung erfolgenden

Odu-Sprüche - das sind kurze Aussagen, hinter denen ein großer Erfahrungsschatz an Lebensbewältigung in der Form der überlieferten Legende steht - bekräftigt.

Das Orakelwesen schafft auf eine sehr konkrete und hilfreiche Weise eine jederzeit erlebbare und reproduzierbare Verbindung zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt. Dadurch wird das Festhalten am traditionellen Glauben erleichtert. Es bietet eine konkrete und praktische Anleitung zur Lebensbewältigung. Das Ifa-Orakel ist das Band, welches die traditionelle Welt der Yoruba zusammenhält und ihre Einheit garantiert. Das Ifa-Orakel hat Brückenfunktion zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Lebenswelt, die von persönlichen Kräften und Wesenheiten bestimmt wird. Es hat eindeutige Vermittlerfunktion und dient dem Ausgleich zwischen dem Bösen und Guten innerhalb der Gesellschaft.²²³

Nach einer siebenjährigen Lernzeit als Schüler eine Babalawo kann der Priesteranwärter selbst Babalawo werden. Der hohe Standart seines Könnens zeigt sich im Beherrschen des geistigen Inhaltes und der Technik des riesigen Orakelsystems. Darüber hinaus ist er auf die Verwendung von Drogen und in der Erkennung von Krankheiten und deren Behandlung ausgebildet worden. Die meisten Babalawos haben eine erhebliche Kenntnis über den Einsatz von Heilpflanzen. In ihrer Behandlungsmethodik verwenden sie die medikamentöse in Verbindung mit ihrer psychologischen Therapie. Der Babalawo in seiner Funktion als Heiler kennt eine Befragungstechnik, in deren Verlauf die Probleme des Klienten, seine Leiden und seine Krankheit erkannt und behandelt werden können. Die Behandlungsweise sucht die therapeutischen Kräfte im Klienten (Patienten) selbst anzuregen, indem er durch den Orakelspruch auf sein Grundproblem aufmerksam gemacht wird. Der Selbstheilungsprozeß beginnt bereits beim Erkennen der direkt oder indirekt angezeigten Fehlhaltung und der Befolgung der durch den Babalawo verfüigten Verordnungen. Dieser therapeutische Vorgang zwischen Babalawo und Klient wird durch die Bildhaftigkeit der Erzählungen und Gesänge, sowie der angesprochenen Vergleiche unterstützt. Die Bildhaftigkeit und Plastizität der erzählten Gleichnisse haben einen stark

suggestiven Charakter, wie überhaupt die Suggestion im Religions-system der Yoruba eine große Rolle spielt. ²²⁴

5.4.1.2.1 Der Gottesgedanke

In der Beschreibung der Göttermythologie und der Götterhierarchie der Yorubas durch die Völkerkundler gibt es keine unumstrittene wissenschaftlich fundierte Grundlage der Erkenntnis. Dieses Bild wird von Geoffrey Parrinder bestätigt, wenn er über die unterschiedlichen Forschungsergebnisse berichtet, die auf die Existenz und Anbetung eines Hochgottes unter den westafrikanischen Völkern bezug nehmen. In diesem Zusammenhang kann er feststellen:

"Study of our West African field has shown that a high God is iniversally believed in, that such a belief is ancient, and that he is sometimes worshipped;" ²²⁵

Die Anbetung eines Hochgottes im westafrikanischen Raum wurde bereits zu Beginn des 18. Jh. bezeugt. Parrinder zitiert William Bosman, der über den Hochgottglauben in Westafrika folgendes berichtet: "...West Africans believed in a high god, thoug they did not worship him". ²²⁶ "They have a faint idea of the true God, and ascribe to him the attributes of Almighty and Omnipresent; they believe he created the Universe, and therfore vastly prefer him before their ido-gods; but they do not pray to him, or offer any sacrifices to him. " ²²⁷

Die Yorubas nennen ihren Hochgott "Olorun" (Besitzer des Himmels). Ihm ist kein Kult gewidmet, d.h. es gibt in seinem Namen keinen Tempel und keine Priesterschaft. "He is not called orisha, a god; he is above and beyond the other gods" ²²⁸ Als höchster Gott ist er Schöpfer und Vater der anderen Götter.

Die philologischen und philosophischen Untersuchungen über den Gottesbegriff der Yoruba von B. Idowu sind eine Zusammenfassung der vielschichtigen Überzeugungen über die Göttermythologie. Die Arbeit von B. Idowu gibt dennoch grundlegende Erkenntnisse weiter, die ein tieferes Verständnis dieser von ihm gesammelten

und analysierten Einzelheiten dieser Göttermythologie ermöglichen. Auf das gesamte Religionssystem kann nicht eingegangen werden, dennoch sind einige Beobachtungen von grundlegender Bedeutung.

An der Spitze des Yoruba-Pantheons steht "Olódūmarè". Dieser Gottesbegriff wird jedoch wenig im Volk gebraucht. Zwei andere Gottesbegriffe sind im Volksmund weiter verbreitet: Olófin-Orun und Olórūn. "The name Olórūn is the one commonly used in popular language. ...Olórūn is self-explanatory. It is composed of the prefix Ol(oni), and Orun-"heaven". The name thus means "The Owner or Lord of Heaven". It may also be the shortened form of Olu-Orun, which may have dropped the suffix -fin in Olofin and so become contracted Olórūn." ²²⁹

Nach dem Glauben der Yorubas sind Erde und Mensch von Olorun geschaffen. Olorun ist nach Idowu einer von zwei Zusatznamen der höchsten Yoruba-Gottheit Olódūmarè. Wir bleiben bei dem mehr volkstümlich bekannten Namen Olorun, weil er später besser innerhalb der afb Religiosität zu identifizieren ist. Von Olorun geht alles Leben aus. In der Yoruba-Mythologie steht Olorun weit über den anderen Göttern und Geistern. Diese verdanken ihre Existenz, ihre Erhebung zu höheren Wesen, ihre Vollmacht und ihre Kraft ausschließlich Olorun. Er ist das Prinzip des Lebendigen und der Macht. Die von ihm ausgehende Macht ist wertneutral. Erst durch den Gebrauch von Macht geben die Menschen, die Geister und die Orisha-Gottheiten ihr das Gepräge des Guten oder des Bösen. ²³⁰

Im Zusammenhang der Schöpfungserzählungen treten Untergottheiten auf. Es sind göttliche Wesenheiten (divinities), die von Olorun in das Leben gerufen wurden. "...they might be his ministers in carrying out, each in his own office, the functions connected with the creation and theocratic government of the earth." ²³¹

Die Namen dieser Untergottheiten sind "Orisā-nlá (the arch-divinity), "Orunmila", und "Oduduwa" (eine Göttin). Für unsere Forschungen ist nur der Name "Orisā-nlá" von Bedeutung.

"Orisā-nlá is the supreme divinity of Yorubaland. As his name implies, he is the great or arch-divinity. It is sometimes said that he is the father of all the orisā of Yorubaland and that it was he who gave each one of them the name orisā, thus naming them after himself. Thus, the title "father" here denotes his

relationship to the other divinities as well as suggests that he was the original divinity from whom at least a number of them derived. He is automatically the senior and head of them all. He is also called Obātālā the name which has been variously interpreted as..."The king who is great"...".²³²

Die von Olorun erschaffenen Gottheiten (divinities) sind nach den Vorstellungen der Yorubas seine Minister. Sie sind die ausführenden Organe ihres himmlischen Herrschers und helfen ihm bei der Weltregierung. Der Name dieser Gottheiten wird als "Orisā" angegeben. In Lateinamerika hat man bisher die Bedeutung dieses Begriffes nicht gefunden. Überhaupt herrscht in der Forschung immer noch Unklarheit über die Herkunft und Bedeutung dieses Begriffes. B. Idowu bezieht sich in seiner Erklärung dieses Begriffes auf einen Mythos, der besagt, daß die Gottheit "Orisā-nlā" ursprünglich eine Einheit war, aber durch einen zerstörerischen Überfall zersplittert wurde. Damit ist B. Idowu jedoch nicht zufrieden. Seine Erklärung des Begriffes "orisha" lautet:

"I am very inclined to the view that the name Orisā is a corruption of an original name Orisē (Ori-sē) - "Heqd Source". Ori is "head". It is the name for man's physical head. It means also, however (and, I think, primarily), the essence of personality, the ego. Sē in Yoruba is a verb meaning 'to originate', 'to begin', 'to derive or spring (from)'. The name Ori-se then would be..."The Origin or Source of Ori". Now, what is this Origin, or "Head-Source"? It is the Deity Himself, the Great Ori from whom all orī derive, inasmuch as He is the Source and Giver of each of them".²³³

Dieser Begriff "Orsā" wird in Yorubaland oft als Nachkommenschaft von Olódūmarē gedeutet. "That, in fact, is why they are entitled to the generic name of divinities. Thus, the divinities would be the small orisē, taking their name as their origin from Orisē, Olódūmarē Himself. Orisā is only a corruption of orisē".²³⁴ Der Name "orisā" ist nur für die Gottheiten und nicht für irgendwelche Geister gebraucht. Wenn er im Zusammenhang mit einem Menschen gebraucht wird, dann nur, um die göttliche Autorität seines Amtes zu unterstreichen. "By connotation, orisā brings to the mind the image of beings with personal, if not physical, certainly anthropomorphic, qualities which make them individual realities to their worshippers and qualify them for their functions in the world of men. The conception of their anthropomorphic qualities

is well substantiated in some of the myths which represent a good many of them as culpably too much like human beings in waywardness! ²³⁵

In dem Gesamtzusammenhang dieser Gottheiten (orisā) sind noch folgende Beobachtungen wichtig: "...orisā was originally in use for the divinities, who were in a way "familiar" and were an essential part of man's life"... ...Thus, they are the ministers of Olódūmarē looking after the affairs of His universe and acting as intermediaries between Him and the world of men. To each of them is assigned a department over which he is ruler and governor. All together, the orisā form the Yoruba pantheon. Olódūmarē is not one among them." ²³⁶

Fragt man nun ob diese Gottheiten objektiv real existieren oder als natürliche Phänomene erkannt werden können, bekommt man von E.B. Idowu folgende Antwort: "What we must appreciate here is that with this question before us, we are on the frontier of a spiritual province into which we cannot really enter unless we carry the requisite passports of experience. We must accept as indisputable the fact that to the believing, worshipping minds, the divinities are real; as real as are those ministering angels who all down the ages have been constant sources of spiritual comfort to those who believed in their existence. The divinities are, in fact so real to the worshippers that they have, for practical purposes, almost become ends in themselves, instead of the means to an end which, technically, they are according to Yoruba theology. This is a fact of experience which is not to be answered by psychological arguments. So much then can be said in answer to the question: We admit that the supersensible world is beyond us: our natural vision too limited to penetrate its secrets; nevertheless, we have the notion that there are among the divinities those who can be no more than conceptualisations of some attributes of Olódūmarē or varied characterisations of some of the few principal divinities; to those who worship the divinities and derive succour from belief in their existence, to such they are real: but to those who have outgrown them, all reality is concentrated in the Deity." ²³⁷

Im Zusammenhang mit dieser Art Gottesvorstellung wird die hierarchische Struktur im Religionsgebilde der Yorubas deutlich. Dem Hochgott als dem göttlichen Vater dienen seine Minister, die "orisà". Diese Religionsmythologie ist in die gesellschaftliche Konstruktion eingegangen, denn das Sozialsystem und das Kultsystem ist von gleicher Art. So taucht in allen persönlichen Beziehungen, seien sie familiärer, sozialer oder religiöser Art das Verwandtschaftssystem (lineage-System) auf allen Ebenen des Volkslebens der Yoruba auf. In diesem System hat die Vaterrolle eine entscheidende Bedeutung. Der König, Priester oder Sippenälteste hat Vermittlungsfunktion. Als lebendiges Verbindungsglied zwischen dem Diesseits und dem Jenseits war ihre Aufgabe mit der durch sie repräsentierten und in der Mitte der jeweiligen Gruppe verherrlichten Kultgottheit in Verbindung zu treten und für das Wohlergehen der ihnen Anvertrauten zu sorgen. Auf diese Weise waren die Familien, die Sippen und der gesamte Stamm auf das Innigste mit ihrer persönlichen Kultgottheit verbunden. Das religiöse Orisha-System bildet entsprechend den Ausgangspunkt, die Grundlage und den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Aufbaus und der gesellschaftlichen Betätigung. Doch damit wird ein anderer Vorgang eingeleitet, der sich im Laufe der Zeit durchgesetzt hat. Durch die innige Verbindung mit den Orisha-Gottheiten ist im Yorubaland die Anbetung des Hochgottes immer mehr in den Hintergrund getreten.

Als höchste Gottheit ist Olorun zwar immer noch durch das Orisha-System hindurch erkennbar, doch wurde er als Hochgott durch die Vertrautheit und Verbundenheit der Menschen mit den Orishas immer mehr aus dem Bewußtsein der meisten Yorubas verdrängt. Diese Tatsache wurde von den Forschern beobachtet. Herrmann Baumann spricht von einer Zersetzung der Himmels-gott-idee und G. Parrinder beschreibt denselben Vorgang folgendermaßen: "Olorun is invoked in morning and evening salutations... but for all that he is remote from the affairs of earth... In short, while to us belief in God is the "highest" article of religion, and practised as such, it is not in the forefront of practised West African religion. Whatever lip-service may be paid to the creator, in practice worship, and morals, he may not even be first among equals. This may, or may not, be

a degeneration from a primitive monotheism. 238

Durch die Auflösung der Hochgottidee hat Olorun im Religions-system der Yoruba nur noch eine geringe schöpferische Wirkung. Zwar ist Olorun noch als Ursprung aller Dinge bekannt, doch haben sich die aus seiner Schöpferkraft entstandenen Phänomene des Kosmos im Orischa-System verselbständigt. Seither liegt das Schwergewicht der Schöpfungskraft auf den göttlichen Wesen, die ihn innerhalb der Welt vertreten. Für die praktische Lebensbewältigung hat ein zu abstrakt erscheinender Gottesbegriff zu wenig Bedeutung. Es ist nicht ratsam, sich an Olorun direkt zu wenden, da er vom wirklichen Leben zu weit entfernt erscheint. Ohnedies ist es in Afrika allgemein üblich, sich den besonders ranghohen Persönlichkeiten aus Ehrfurcht niemals direkt, sondern stets durch eine Mittelsperson zu nähern. Es ist viel leichter sich an die Orischas zu wenden, weil man sie sich besser als unmittelbare Helfer bei der Lebensbewältigung vorstellen kann. Der direkte Umgang mit den Orischas wird deshalb einer Beziehung zu Olorun vorgezogen. Es ist bemerkenswert, wenn Idowu auf die Tatsache hinweist, daß: "The Yoruba conception of the nature of the Deity is naturally anthropomorphic...man...will ever projects somethin of himself into his thought of Him in order to make the Unknown intelligible by analogy from that which is known." 239

Nach den Vorstellungen der Yorubas gibt es zwar keinen Dualismus in ihrer Religion, jedoch eine Polarität zwischen gut und böse, die in die Schöpfungsordnung eingebettet ist. Ihr Leben bewegt sich zwischen diesen beiden Polen und wird wesentlich von diesem Kräfte- oder Spannungsverhältnis bestimmt. Man weiß, daß auch das Böse, Finstere und Quälende unter der Kontrolle Oloruns bleibt, doch ist das Unheil niemals endgültig. Zum Glauben des traditionellen Yoruba gehört die Überzeugung, daß Unglück oder Schaden auf irgend eine Weise behoben, geheilt oder wiedergutmacht werden kann. Dies ist aber durch den Beistand nicht nur der Menschen, sondern gerade der Orischa-Gottheiten möglich, die man zur Neutralisierung und Wiedergutmacht des Negativen zu gewinnen sucht. In diesem Glaubenssystem geht nichts endgültig verloren, denn letzten Endes ist alles aufgehoben und bewahrt in der Ordnung der Schöpfung. Es ist die Aufgabe des Menschen,

sich in diese Ordnung einzufügen, sie zu erhalten und im Falle der Verletzung wiederherzustellen.²⁴⁰ Auf diese Weise wird sichtbar, wie sehr das anthropomorphe Denken in diesem afrikanischen Weltbild überwiegt. Damit ist das Denken, Handeln und Interesse innerhalb der afrikanischen Religiosität auf die religiös-magische Beeinflussung der göttlichen Wesenheiten gerichtet. In der gegenseitigen Beeinflussung von Gottheit und Mensch liegt der Schlüssel zur Wiederherstellung des kosmischen, sozialen und religiösen Gleichgewichtes, welches sich im psychosomatischen Gleichgewicht des religiösen Menschen widerspiegelt.

5.4.1.2.2. Die Hierarchie der Yoruba-Gottheiten

In den Forschungsarbeiten von Parrinder, Lloyd, Baumann, Kenzie, Staewen & Schönberg und Idowu werden zwar die wichtigsten Gottheiten der Yorubas aufgezählt, jedoch in ganz unterschiedlicher Reihenfolge und Rangordnung. Das legt die Vermutung nahe, daß bei den Yorubas die Theogonie zwar immer noch einheitliche Grundmerkmale aufweist, die praktische Anwendung des Kultes jedoch von den zeitlich und räumlich abgegrenzten Traditionsträgern bestimmt wurde. Die Kultgottheiten waren ja sozusagen im Besitz ihrer Verehrer, die ihnen entweder in Familie, Sippe oder Stamm besonders zugetan waren. Grundsätzlich wurde jeder Yoruba nach seiner Geburt einer sein ganzes Leben bestimmenden Gottheit zugeordnet. Noch heute gibt es in Nigeria neben den Hauptgottheiten hunderte von Nebengottheiten, die alle von kleineren oder größeren Gruppen verehrt werden. Die Yoruba-Gottheiten aber, die sich in Vergangenheit und Gegenwart im Volk durchgesetzt haben, werden von allen Forschern erwähnt.

Die Arbeiten von Idowu, Parrinder, Lloyd, Baumann, Kenzie, Staewen & Schönberg und W.F. Bonin beinhalten Teildarstellungen der Yoruba-Kosmologie. Die Darstellungen sind im Aufriß verschieden.²⁴¹ Da sich diese Darstellungen der Hierarchie der Yoruba-Gottheiten nicht zur Deckung bringen lassen, sei hier die von B. Idowu erarbeitete als die umfassendere wiedergegeben.

Die Götterhierarchie bei den Yorubas

Olódūmarè : the Head - Fountain of all benefits - Disposer
of man's destiny

Creator, King, Omnipotent, All-wise, All-knowing, .
All-seeing, Judge, Immortal ²⁴²

The Ministers of Olódūmarè : "...divinities had been ordained to be
minister of Olódūmarè in the theocratic government of
the world...mediatorial status (S.22) ...serve the will
of Olódūmarè...(S.57) ...The Yoruba designate the the
divinities by the generic name of Orisā...(S.59) ...The
Yoruba divinities are not 'things made' by hand, ...
Though the Yoruba bow down before the emblems of their
divinities, which may be 'things made', things of wood
and stone, yet they do not bow down to wood and stone...
symbolic representations...It is a way of making the
spiritual perceptible through the material...the method
of symbolising the unseen began with some rough-and-ready
objects- a stone, a plant, or a piece of wood - to mark
out sacred spots or to set places apart as evidences of
the presence of the Deity. The purpose thus served is
to present visible and tangible evidence of the visible,
intangible, and spiritual entity (S.64) . ²⁴³

Orisā-nlá : Arch-divinity - equip and embellish the earth - the
agent of Olódūmarè - Father of the divinities -supreme
divinity
"...great or arch-divinity - the father of all the orisa
of Yorubaland...he who gave each one of them the name
orisa, thus naming them after himself... ..the title
'father' denotes his relationship to the other divinities
...He is automatically the senior and head of them all.
He is also called Obātálá (King)... ..Olódūmarè has
committed to him the creating of the physical part of
man... ..He is the sculptor-divinity..." ²⁴⁴

Odūdūwa : Der feminine Partner (Erde) von Orisā-nlá - handelt
im Auftrag von Olódūmarè

- Orunmīla : "...send by Orīsā-nlā, to accompany him and be his counsellor - know the secrets of man's being - knew the secret of the existence of all the divinities - is consult as an adviser, guide and director - deputy, creative and executive functions...²⁴⁵ ...the oracle divinity, wisdom, knowledge (78) ...Orunmīla is believed to be 'allmighty' to promote success and happiness."
- Ifā : "Connected with the cult of Orunmila...the geomantic form of divination... ..It seems absolutely impossible for a Yoruba whose soul is still fettered to his traditional belief to attempt anything at all without consulting the oracle by Ifā..." ²⁴⁶
- Esu : "...special relations officer between heaven and earth... ..the inspector-general who reports regularly to Olódūmarè on the deeds of the divinities and men, and checks and makes reports on the correctness of worship in general and sacrifices in particular..." ²⁴⁷
- Ogun : "...a most indispensable divinity, inasmuch as all iron and steel belong to him...one of the earliest divinities. ...Ogung is the pioneer divinity...who goes in advance to prepare the road for others...he also opens the way of material and spiritual prosperity for his worshippers... the possessor of two machetes: with one he prepares the farm, and with the other he clears the road... Ogun, the owner of the house of money, the owner of the house of riches...in consequence of this belief in his lordship over iron and steel that he is acknowledge as the divinity of war and warriors; of hunters...of all artisans-smiths, engineers, mechanics, etc." ²⁴⁸
- Sango : "...the autor of lightning and thunder...for the Yoruba conception of the manifestation of 'The Wrath' of Olódūmarè..." ²⁴⁹
- Sopona : "...a dreadful reality...He is known as the divinity whose main source is smallpox...the most objective symptom of the fact that the 'wrath' of the divinity is upon the victim, or upon the community..." ²⁵⁰

Ela : "...his entity is not clearly defined...Ela is described as one who regenerates...he rectifies unhappy destinies... the spirit of truth...The high spiritual quality and attributes of Ela are certainly a matter for more research work and careful thought. The name Ela means 'Safety' or 'One who keeps in safety'..."²⁵¹

4.1.2.3 Das Problem der Angsterzeugung und Angstbewältigung bei den Yorubas

Bei der Behandlung der Religion im afrikanischen Kulturraum stößt man immer wieder auf das Phänomen der Angst. Die Angstreaktion unter den Afrikanern ist immer wieder festgestellt worden. In neuerer Zeit hat man diese Angst auf den Einbruch der europäischen Zivilisation in Afrika zurückgeführt. Die Verunsicherung der Menschen in den neuen Lebenssituationen der Großstädte ist dabei als angsterzeugend bewertet worden. Das Herausfallen aus den alten Stammestraktionen hat den modernen Afrikaner sich selbst überlassen. Der Mangel an Sicherheit und Geborgenheit außerhalb der überschaubaren Gruppe ist Grund genug, daß der afrikanische Mensch alle Symptome zeigt, die man in den Industriezentren Europas auch kennt. Doch damit ist das Phänomen der Angst in der Vergangenheit und Gegenwart noch nicht hinreichend erklärt.

Im Kulturbereich Westafrikas spielt das Phänomen der Angst in Vergangenheit und Gegenwart eine den Menschen bestimmende Rolle. Das gilt in besonderer Weise für den Kulturraum der Yorubas. Bis heute ist unter ihnen die Furcht vor schwarzer Magie und Zauberei nicht bewältigt worden. Der traditionelle Yoruba lebt in Angst. Er hat Angst vor der Macht gefährlicher Geister. Er fürchtet sich sehr vor dem Werk der Hexen und den Einflüssen der Magie, die von seinen Feinden praktiziert wird um ihn zu schädigen oder gar zu zerstören trachten. Eine große Rolle spielt die Angst vor dem Zorn der Orishas, der sich über den einzelnen oder über eine ganze Familie erstrecken kann, wenn traditionelle Regeln und Tabus nicht eingehalten wurden. Eine andere Form von Angst

erschüttert den Yoruba, wenn seine Bindung an die Gruppe in Frage gestellt wird oder wenn die Familie sich von ihm abzuwenden droht. Der Widerspruch zur Gruppe erzeugt unerträgliche Angstgefühle, weil der Yoruba nur innerhalb des Schutzes der Gruppe zu leben vermag. ²⁵²

Die Angst unter den Yorubas ist mit einer Volkskrankheit vergleichbar. Sie sind der festen Überzeugung, daß ein Magier sich eines Mittels (Medizin) bedienen kann, welches mit bestimmten Formeln beschworen seine Wirkung nicht verfehlt. Dasselbe denkt man von dem Einfluß der Zauberei (witchcraft), die in dem bösen, fast automatisch wirkenden psychischen Einfluß bestimmter Personen besteht. Bis heute ist dort der Glaube lebendig, daß plötzliche Erkrankungen und sonstige Unglücksfälle auf die böse Beeinflussung einer übelwollenden Person, also auf die Wirkung magischer Kräfte zurückzuführen ist. Der Glaube an die Existenz der Zauberei und der damit zusammenhängenden magischen Wirkungen hat in Afrika die Funktion einer Kausaltheorie, durch die man persönliches Mißgeschick und Unglück erklärt. ²⁵³

Für den im Bereich der Kirche lebenden Yoruba ist das Problem der Angst nicht verschwunden. Umgeben von Menschen, die noch in alten Stammestraditionen leben, haben auch sie immer noch Angst vor dem bösen Einfluß von Hexen und Zauberern, so daß in weiten christlichen Kreisen diese Angst nicht völlig beseitigt werden konnte. Die ihnen von Kindheit vertraute psychische Einstellung zu diesen magischen Verhaltensweisen machen eine totale Loslösung schwer. Eine bloß rationale Bewältigung dieses Problems ist nicht möglich. Viele Christen leben in einer Gruppe, die ihre Aufklärtheit nicht teilt. Es wird ihnen schwer, auf die Dauer der sozialen Wirkung der Gruppe zu entgehen. Da der Glaube an die Wirksamkeit der Magie in der Umgebung lebendig ist, ist die psychologische Situation der Christen belastet. ²⁵⁴

Für ganz Westafrika sind einige Beobachtungen von Bedeutung. Der Neid innerhalb der verschiedenen sozialen Schichten spielt eine große Rolle. Die Angst vor Hexen ist oft eine Projektion eigener Ängste. Eine große Rolle spielen immer noch die alten afrikanischen Wallfahrtsorte, bei denen nicht nur Heiden, sondern

auch Christen, nicht nur Analphabeten, sondern auch gebildete Afrikaner Rat und Heilung suchen. Diese "Schreine" haben eine ähnliche Funktion wie die Wallfahrtsorte der katholischen Tradition. Der Wallfahrer bringt einige Opfer und erbittet sich Hilfe gegen Krankheit sowie Schutz und Segen für sein Vorhaben. Die Hauptrolle spielt dabei nicht ein "Heiliger", sondern der von der Gottheit besessene und in Trance tanzende Priester.²⁵⁵

Das Phänomen der Angst unter den Yorubas ist von zwei europäischen Psychiatern (Dr. Christoph Staewen und Dr. Friderun Schönberg) untersucht worden.²⁵⁶ In dieser gründlichen Studie wird innerhalb der Yoruba-Kultur die zentrale Rolle der KULT- und Orakelpriester im Volksleben erkennbar. Die Ausführungen dieser Ärzte lassen erkennen, daß Religion und magischer Aberglaube eine große Rolle bei der Angstentwicklung im Volksleben spielen. Auch wenn es von den Ärzten nicht ausgesprochen wird kann man in ihrer Darstellung erkennen, daß eine entscheidende Funktion bei der Angsterzeugung und Angstbewältigung unter den Yorubas von den Orakelpriestern wahrgenommen wird. Der Babalawo ist der wichtigste Repräsentant der traditionellen Yoruba-Kultur. Er ist Medizmann und Orakelpriester zugleich.²⁵⁷ Dieser Yoruba-Heiler beherrscht die Entwicklung von Angstmechanismen, die seine Macht vergrößern und den Klienten von seiner Heilkunst abhängig machen.

Ein grundlegender Faktor für die Angstentwicklung im Volke der Yoruba ist der Glaube an die Wirksamkeit der Hexen. Das Zeugnis eines Babalawo wirkt klärend wenn er sagt: "Gott hat die Welt den Frauen gegeben; wo Frauen sind müssen Hexen sein. ... Die Hexen besitzen die Welt. Wir sind von Frauen geboren, und Frauen sind die Hauptträger der Zauberkraft. Deshalb haben wir Angst vor ihnen."²⁵⁸ Die Hexen können ihre magische Macht dazu verwenden Böses und Gutes zu tun. Wieder wird im Weltbild der Yorubas die Polarität erkennbar. Die gleiche Macht kann positiv wie negativ verwendet werden. Nach herrschender Überzeugung wird von den Yorubafrauen diese Hexenfähigkeit zu 99% für böse und schädigende Wirkungen benutzt.

Die Kunst der Hexen zeigt sich in der Kraft der von ihnen bereiteten Medizinen. Diese Kraft stellt man sich als etwas Materielles vor. "Der Besitz aller Macht und Kraft, werde sie nun gut oder böse verwandt, ist gebunden an den Besitz einer machtvollen 'Medizin', an das Vorhandensein eines Präparats, das von einer eingeweihten und machtvollen Person unter Gesängen, Opfern und Beschwörungen von Geistern zubereitet und geweiht wurde." ²⁵⁹

Der Besitz einer machtvollen Medizin kann für den Eigentümer die Grundlage seines Broterwerbes werden. Die schwarze Magie wird von der Hexe angewendet um bestimmte Ziele zu erreichen. Deshalb nimmt man von ihr an, daß sie im Bunde mit finsternen Mächten und Geistern steht, die sie mittels magischer Beschwörungen gegen das Opfer lenkt, das sie vernichten will. Obwohl der Beweis für die Hexerei auch unter den Yoruba noch nicht erbracht wurde ist der Glaube an diese Macht sehr groß. Das Yorubavolk ist von Hexenfurcht durchdrungen. Die Folge davon ist, daß jeder Yoruba auf ein außergewöhnliches und überraschendes Ereignis, welches er nicht erklären kann, sofort mit Angst reagiert. Es kommt bei ihm zu psychophysischer Unruhe, wenig später schon zu körperlichem Mißempfinden und zu einem rasch zunehmenden Krankheitsgefühl, welchem starke emotionale Schwankungen folgen. ²⁶⁰

Das Arsenal der Hexenkünste ist gewaltig. Ein ganzer Katalog solcher magischer Möglichkeiten ist im Verlauf der Entwicklung unter den Yorubas festgestellt worden. Es gehört jedoch zur Ordnung der Yoruba-Welt, daß diesem Treiben der Hexen Einhalt geboten wird. Der Yoruba steht dieser magischen Macht nicht hilflos gegenüber. Die Berufsgruppe der Babalawos ist ausgerüstet und bereit für den einzelnen Yoruba in das Ringen mit den Hexen einzutreten. Ihr vielfältiges Handeln geschieht auf derselben magischen Grundlage und benutzt dieselben magischen Mittel. Dennoch werden sie von den Volksangehörigen aufgesucht um Schutzmittel gegen die Hexen zu bereiten. Die Diagnose der Einwirkung von Hexen auf das Leben des Einzelnen, der Familie, den Stamm und das gesamte Volk kennt unbeschränkte Interpretationsmöglichkeiten und Wege der Wiedergutmachung und Wiederherstellung der Ordnung. Die Äußerung eines Babalawo ist in diesem Zusammenhang sehr wichtig. In dieser Äußerung wird der eigentliche Hintergrund des von den Babalawo provozierten und gestützten Hexenglaubens deutlich. In dem Satz: "Die Hexen herrschen durch die Angst. Wenn einer etwas gegen sie unternimmt, fällt er um" ²⁶¹ wird der Wille zur Macht seitens der Babalawos erkennbar.

Das Phänomen der Angst ist mit der Yoruba-Heilpraxis verflochten. Der Babalawo ist der eigentliche Arzt in der traditionellen Yorubakultur. Seine Behandlungsmethode gründet auf dem traditionellen magischen Weltbild. Alles Geschehende wührt von Kräften her, die personal verstanden werden. Die Krankheiten werden entsprechend auch als von magischen Kräften verursacht angesehen. Es sind die Orishas, die Geister und Hexen die auf der Erde wirksam sind. Das medizinische System des Babalawo ist den magischen Grundvorstellungen angeglichen, d.h. der Babalawo sieht in den physisch-psychischen Vorgängen grundsätzlich die Einwirkung magischer Kräfte. Der Babalawo kennt die natürliche Ursache einer Krankheit, doch wird er immer in einer Art doppelter Buchführung in seiner Diagnose den Grund der Krankheit in der Hexerei sehen. Seine Welt ist eben nicht auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Erkenntnis und mechanistisch technischer Art Lebensbewältigung aufgebaut. Seine Diagnose stellt er immer im Zusammenhang der traditionell überlieferten magischen Gesetze. ²⁶²

Die Babalawos könne die Ursachen der Krankheiten als natürliche, durch übersinnliche Kräfte verursachte und als erbliche diagnostizieren. Auch bei den Angstzuständen wissen sie zwischen Ängsten zu unterscheiden, "...bei denen der Geängstete einen Grund für seine Angst weiß, und solchen, bei denen er Angst hat, ohne zu wissen weshalb". ²⁶³ Die unbekannten Ursachen für vorhandene Ängste werden in der übergroßen Mehrzahl auf den Fluch oder die Wirkung böser Magie zurückgeführt. Deshalb beschäftigt man sich weniger mit der Diagnose und verwendet Zeit und Energie auf die Therapie. Die therapeutische Behandlung des Babalawo beruht auf dem Kampf mit den bösen Mächten und in der Verabreichung magisch zubereiteter Heilmittel. Zur Heilpraxis der Babalawos gehören Gesänge, Opfer, und die Anrufung der Orishas, denn diese vermitteln angeblich dem sich im Zustand der Trance befindenden Babalawo die notwendigen Pflanzenrezepte und magischen Techniken zur Heilbehandlung. Sehr wichtig ist die Inanspruchnahme des Ifá-Orakels, die Zubereitung von Schutzmedizin, die Verpflichtung gewisse Tabus einzuhalten und andere Verordnungen. Die direkte Behandlung der Patienten geschieht mit Hilfe magischer Methoden, mit Drogen, bei deren Gewinnung und Zubereitung magische Rituale eine große Rolle spielen, die aber auch eine medikamentöse

Wirkung entfalten. Zur direkt angewandten Behandlung gehört die Skarifizierung, das Anbringen zahlreicher kleiner Schnitte am Kopf und am Körper, in die dann die erforderliche Medizin eingerieben wird. Bedeutsam sind Teil- und Ganzwaschungen mit Medizinen, denen die Geister besondere Macht verliehen haben.

Zu der Behandlung der Patienten gehört das Erörtern ihrer Lebensführung. Nach längeren Aussprachen gibt der Babalawo seinem Patienten die notwendigen Ratschläge. Zu dieser Art Therapie gehört, daß der Patient auf den Weg seiner Bestimmung zurückgeführt wird, sollte er die Traditionen vernachlässigt haben. Eine wesentliche Rolle spielen die Tabus, die von den Patienten genau eingehalten werden müssen. Die Babalawo sind der Überzeugung, daß ein Medikament oder eine Schutzmedizin, aber auch ein Opfer unwirksam werden, wenn ein Patient die Tabus verletzt.²⁶⁴

Alle Anordnungen des Babalawo werden mit den Forderungen der Orisha-Gottheiten begründet. Durch die strikte Einhaltung der Tabus sichert man sich das Wohlwollen der Orishas. Die besondere Sympathie der Orishas wird durch die Bereitschaft des Patienten erreicht, sich in die Ordnungen der Yoruba-Religion einzufügen. Durch das Einhalten des Tabu demonstriert der Patient, daß er unter Zurückstellung seiner Wünsche und Interessen bereit ist, sich voll und ganz in diese Ordnung zu integrieren. Auf diese Weise trägt der Patient eine Mitverantwortung für das Gelingen der Therapie.

Von besonderer Bedeutung für den Yoruba-Heiler ist der feste Glaube an seine innige Verbindung mit der von ihm vertretenen Gottheit. Für ihn ist es nicht befremdend, wenn er der Genese des Glaubens bei seinen Patienten nachhilft, indem er seine Gottheit durch Bauchrednerstimme sprechen läßt. Dieselbe Wirkung des Glaubens erreicht er, wenn er bestimmte Objekte aus dem Leib des Patienten hervorholt und damit angeblich die Ursache der Krankheit beseitigt. Diese und andere Praktiken dienen der suggestiven Untermauerung seiner heilerischen Fähigkeiten und der unerschütterlichen Gewißheit, daß er in der Lage ist, die Krankheit des Patienten auszutreiben. Auf diese Weise wird ein tiefer Glaube an die Macht und an die magischen Kräfte des Babalawos im Volk erzeugt.

Seiner Kenntnisse wegen wird der Babalawo vom Volk aufgesucht. Doch in das Vertrauen mischen sich Angst und Mißtrauen, der Babalawo könnte seine magischen Kräfte gegen den Patienten selbst wenden. Wenn jemand zum Babalawo kommt, bezeugt er damit Achtung und Ehrfurcht vor den Vertretern der Kultgottheiten. Der Babalawo schenkt seinem Klienten volle Aufmerksamkeit und wird mit ihm zusammen versuchen, das erfahrene Unheil abzuwenden. Der Klient wiederum wird durch die Einhaltung seiner Verpflichtungen dazu beitragen das Problem zu bewältigen. Für kurze oder längere Zeit hat er nach erfolgreicher Behandlung sein seelisches Gleichgewicht wiedererlangt. 265

Die Funktion des heiligen Schreins in Westafrika wird auf diesem Hintergrund verständlich. Er bietet eine Lösung der mannigfachen persönlichen und sozialen Probleme, die sich innerhalb einer rasch wandelnden Gesellschaft ergeben. Die Schreine haben eine Art Anpassungsfunktion in einer sich rasch wandelnden Gesellschaft. Durch diese Schreine wird die Lösung sozialer Spannungen möglich und sie bieten Schutz und Beruhigung gegenüber den mancherlei Gefahren einer für das Individuum unübersehbar gewordenen Welt. Die Babalawos in diesen Schreinen nehmen Aufgaben wahr, die in anderen industriellen Gesellschaften von Geistlichen und Psychiatern wahrgenommen werden. Durch die Pflege des alten traditionellen Erbes werden die Klienten sich ihrer konventionellen Verpflichtungen bewußt und beugen sich den Verordnungen der Babalawos. Die Kräfte Afrikas erweisen sich als lebensfähig angesichts der Kräfte der modernen Zivilisation. Das ist der Grund, warum in Westafrika der magische Glaube und die durch diesen Glauben bewirkte Angst weiterhin eine so große Rolle spielen. 266

5.4.2 Kulturen der Bantu

Die Bantukulturen in Brasilien stammen aus den Küstenzonen des Kongo, aus Angola und aus dem Mittelbantugebiet. Nach der Klassifizierung von H. Baumann ist in diesen Gebieten mit dem "Zusammenfallen der lunaren manistischen und chthonischen Gruppe mit dem altafrikanischen (altsudanisch nilotischen) Kulturkreis"²⁶⁷ zu rechnen. Durch innerafrikanische Wanderungen und Entwicklungen bedingt, trifft man in diesen Gebieten den Glauben an einen Hochgott, an Urahnen, an chthonische- und Naturgottheiten. Die afrikanischen Kulte richten sich an diese Schöpfungs- oder Ursprungsmächte. In Brasilien haben sich diese Vorstellungen nicht rein erhalten, doch aus der frühen afb Weltanschauung und den im afb Kult verwendeten Bezeichnungen ist der Einfluß der Bantukulturen erkennbar.

Afrikanische Kulturen ähneln sich im System ihrer Weltanschauung. Ihre religiöse Lebensbewältigung dreht sich um die Erhaltung von Volk, Stamm, Sippe oder Familie. Ihre Lebens- und Glaubenswelt kann an der Gestaltung und am Verhalten innerhalb der Kulttraditionen abgelesen werden.

5.4.2.1 Die Bantu-Tradition in Angola

Nach Heli Chatelain sind die Bantus in Angola keine Fetischisten sondern abergläubische Deisten.²⁶⁸ Sie glauben zwar an einen großen unsichtbaren Gott, doch wissen sie wenig oder nichts über ihn. Der Überlieferung nach haben die Menschen Gott heileidigt und er hat sich ihnen entzogen. Die Bantus in Angola kennen keinen formellen Gottesdienst und stellen Gott auch nicht in irgend einer sichtbaren Form dar. Ihre religiösen Beziehungen sind mehr auf kraftgeladene Amulette und Talismane gerichtet. Ihnen hat der Medizinmann durch Beschwörung gewisse Kräfte ("virtues emanating from an inferior spirit"²⁶⁹) der untergeordneten Kräfteskala eingestiftet.

"These inferior spirits of Banto mythology are generally, but without foundation, called African gods. It would be

as rational to call the native chiefs gods because they are saluted by the most worship-like prostrations. In their various attributes and powers, these spirits...correspond pretty closely to the gods of classical antiquity... ...Each spirit or demon represents some force of nature..." 270

Die Beziehungen zu diesen Kräften, Dämonen oder afrikanischen Göttern sind ein Spiegelbild der Launenhaftigkeit der menschlichen Seele. Die Freundschaft mit den "Göttern" oder Dämonen wird gesichert und erhalten durch Gebete, Geschenke und Opfer. Die Mittler zwischen den Geistern und Menschen sind die berufsmäßigen Medizinmänner oder -frauen, die Wahrsager und alle Personen, die die Gabe der Besessenheit oder Inspiration besitzen. Diese Medien bilden eine Art Geheimorden. Sie üben einen starken Einfluß auf die Bevölkerung und auf einzelne aus. Sie sind nicht hierarchisch organisiert und handeln auch nicht gemeinsam.

Der Glaube an die Realität der vermittelten Geistwesen und an die Kraft ihrer Medien ist, gemäß Chatelain, so groß, daß auch viele zivilisierte Eingeborene, ungeachtet ihrer Stellung in Staat, Kirche, Armee oder Wirtschaft, sich ihrem Einfluß nicht entziehen können. Bei der ersten großen Schwierigkeit nimmt man Zuflucht zu diesen Geistwesen (spirituell entities). Auch viele Weiße werden nach langer und enger Verbindung mit eingeborenen Frauen heimliche Anhänger des afrikanischen Kultes. Im Kult der Bantutradition unterscheidet man genau zwischen Naturkräften und dem Geist oder Schatten eines Toten. Doch der Zorn beider Mächte wird gefürchtet und man versucht sich mit ihnen zu versöhnen. 271

5.4.2.2 Die Entstehung eines Bantu-Kultes

Das Anliegen aller afrikanischen Kulte ist der Umgang mit Gottheiten und mit der Macht des "Heiligen". Von der Lebensverbindung mit der göttlichen Ursprungskraft verspricht man sich Schutz und Hilfe zur Lebensbewältigung. Der Kult dient der

Herstellung einer realen Beziehung zwischen Mensch und angerufener Gottheit. Er hat Brückenfunktion. Im KULT verbindet sich die sichtbare mit der unsichtbaren Lebenswelt. Die Lebensverbindung zu den Gottheiten wird durch ausgewählte kultische Personen aufrechterhalten. Sie treten mit den angerufenen Gottheiten in Kontakt und bringen die Anliegen der Volksstammes- oder Dorfgemeinschaft vor. An ihrem Wirken hängen die vitalen Interessen der Gemeinschaft. Die kultische Mittelsperson spielt im Volksleben eine entscheidende Rolle. Ihr Auftrag ist es die lebensbedrohenden Mächte abzuwehren und lebensfördernde Kräfte anzuwenden. Die Grundbestimmung im KULT ist Leistung und Gegenleistung. ²⁷²

5.4.2.2.1 Die Berufung

Der Berufung eines kultischen Mittlers liegt die Idee zugrunde, daß im Wirkzusammenhang von Leben, Krankheit und Tod verschiedene Personen als Repräsentanten bestimmter Kräfte und Gegenkräfte agieren. Die Verhütung von Unglück und die Behandlung und Heilung von Krankheiten wird im Zusammenspiel guter und böser Kräfte gesehen. Das Individuum und die Gesellschaft werden in ihrer gegenseitigen Beziehung in dieses Kräftespiel eingeordnet. Bei der Vielfalt möglicher Einflüsse und Verursachung von Störungen im Leben des einzelnen und des Volkes wird die vermittelnde Institution von Spezialisten notwendig, die den Ursprung und die Wirkung vorhandener Kräfte erkennen können und die durch ihre Fähigkeiten und Kontakte in der Lage sind den Verlauf krankhafter Prozesse zu stoppen oder zu steuern. In den traditionellen afrikanischen Gesellschaften wird diese Aufgabe von Ärzten, Zauberern, Hellsehern(Wahrsagern), Fettscheuren und Herbalisten wahrgenommen. ²⁷³

Die Vorstellungen über die Berufung eines solchen Mittlers zwischen den unsichtbaren und sichtbaren Kräften konzentrieren sich auf das Phänomen der Besessenheit. In den Stämmen des Mittelbantugebietes ist ein intensiver Besessenheitsglaube lebendig. Die Besessenheit einer Person gilt als Zeichen für

die Aufnahme des Kontaktes mit einem Geistwesen. Im allgemeinen kann jedes Stammesmitglied (Alter und Geschlecht spielen keine Rolle) von einem Geist besessen werden.²⁷⁴ Der Vorgang der Berufung ist meistens spontaner Art. Die betroffene Person wird direkt vom Geistwesen in Besitz genommen und fordert nun als Mund oder Sprachrohr des Geistes (Medium) die Menschen auf, diesem Geist einen Kult zu weihen.²⁷⁵

Eine indirekte Erwählung zum Medium findet dann statt, wenn der Mensch durch lang anhaltende Krankheit, durch Unglück oder spontane Todesfälle darauf aufmerksam gemacht wird, daß er die Initiative ergreifen muß und sich als Medium den Geistern zur Verfügung stellt. Es herrscht allgemein die Überzeugung, daß der Geist seinen Wunsch nach einem Heim und einer Verehrungs- und Gedenkstätte durch Krankheit oder Besessenheit kundgibt. Bei dem persönlich Betroffenen wird der innere Drang so groß, bis man diesem Drängen nachgibt und sich fortan als Berufsmedium der Hilfe für andere widmet.²⁷⁶ Die Krankheitssymptome können verschiedener Natur sein. Ihre Zeichen sind anhaltendes Gähnen, Schmerzen in Brust und Seite, Schluckauf und Abmagerung, Bein- oder Kopfschmerzen. Es gibt auch Krankheiten, die mit den üblichen Methoden nicht geheilt werden können. Hinweise auf abnormes Verhalten, leichte psychische Störungen oder Krämpfe werden auch im Sinne einer Geistberufung gewertet.

In den meisten afrikanischen Gesellschaften war die Annahme einer solchen Berufung oft die einzige Fluchtmöglichkeit, um einer ausweglosen Situation zu entinnen. Hauptsächlich die Frauen haben den Weg zur Initiation in einen Heiler-Beruf gewählt, wenn ihre Situation unerträglich geworden war.

4.2.2.2 Der_Beruf

Im afrikanischen Kult werden die Ahnen oder Geister einer Rangfolge (Gott, Stammeseltern, König, Stammes-Clan-Familienvater, Kräfte der Tiere und der Natur) entsprechend angerufen (cf. Königs-und Stammesahnen, Clangeister, Naturgeister,Tiergeister etc.).

Das Kultsystem beruht auf dem in Bantu-Traditionen bekannten Kräftesystem. Die Kulthierarchie ist ebenso geordnet. In der Kultpyramide haben der Vater (Tatā= Geist) und die Mutter die oberste Position. Nach ihnen kommen die Assistenten, die Musikannten und die Menge der Kultkinder. Im Kult selbst verhält man sich entsprechend dem Lebensrang, dem sozialen Einfluß und nach der ontologischen Grundordnung der Lebenskraft. In der weit angelegten Skala des Kultlebens kann jeder sinnvoll eingeordnet werden und findet seinen Platz.

Nach völkischem Brauch wird jede Berufsart mittels Geist-Besessenheit ausgeübt. Dabei spielen die Ahnen, die den Beruf vermitteln eine zentrale Rolle. In Südwest-Angola treten die Berufe der Jäger, Schmiede, Heiler und Zauberer (kimbanda) besonders hervor.²⁷⁷ Die Geister der jeweiligen Berufskunst machen sich zunächst durch Krankheit bemerkbar. Ein zu Rate gezogener Wahrsager stellt Besessenheit fest. Daraufhin übernimmt ein ebenfalls besessener Meister der betreffenden Zunft die Berufsvorbereitung und Initiation des Kandidaten. Nach Abschluß der handwerklichen Lehre und Weihe, die mit Tanz und Gesang begangen wird, legt der Kandidat ein öffentliches Zeugnis seiner erlernten Fähigkeiten ab. Er übt den erlernten Beruf bei dieser Probe im Trancezustand aus. Für die Zuschauer ist damit seine Besessenheit von dem Berufsgeist erwiesen. Diese Vorstellung von Vererbung und Übertragung von Berufsfähigkeiten findet sich in abgewandelter Form in allen Bereichen des Mittelbantugebietes. Es ist die Überzeugung, daß die Ahnen, die zu Lebzeiten selbst von einem dieser übergeordneten Geister besessen waren, nun ihrerseits von einem Nachfahren Besitz ergreifen und ihm auf diese Weise die besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften des übergeordneten Geistes vermitteln.

5.4.2.2.2.1 Der Wahrsager

Nach den Vorstellungen der Bantus vermag sich ein Geist oft nur in einem einzigen Medium zu inkorporieren. Es gibt auch Geister, die von mehreren Personen zugleich Besitz ergreifen können. Während Stammesmedien für die Dauer ihres Lebens nur

von einem Geist ergriffen werden, gibt es auch andere Medien, die als Gefäß für mehrere spirituellen Wesenheiten dienen.²⁷⁸ Eine der wichtigsten und zahlreichsten Geisterfunktionen ist die Obermittlung von Fähigkeiten für die Wahrsagekunst. Die Vertreter dieser Berufsart - ein "kimbanda" kann ein Wahrsager oder Heiler, oder auch beides sein - sind wichtige und angesehene Leute in ihrem Volk. Die Vorstellungen und Zeremonien die mit diesem Beruf verbunden sind haben eine große Variationsbreite.

Die Vererbung eines Kimbanda-Geistes auf einen Nachfahren ist dabei besonders wichtig. Der zu einer Kranken gerufene Wahrsager sieht z.B. in der Weihe des Betroffenen zum Wahrsager das einzige Heilmittel, um von der Krankheit zu genesen. Normalerweise ist der Tätigkeitsbereich des einzelnen Kimbanda-Geistes auf ein bestimmtes Fach beschränkt. Doch gibt es große Spezialisten, die mehrere Geister in sich vereinigen. Männer wie Frauen können diesen Beruf ausüben.

Die Initiationsvorgänge sind verschieden. Oft kommt es vor, daß sich bei einem Initianden ein Wahrsagegeist manifestiert und er in Trance fällt. Bei Trommel- und Rasselmusik muß der sich in Ekstase befindende Novize das noch warme Blut eines geschlachteten Opfertieres aufschlürfen. Anschließend wird er einer Wahrsager-Probe unterzogen, in welcher er die übernatürliche Hilfe seines Geistes, z.B. Auffinden eines versteckten Gegenstandes, nachweisen muß. Seine Fähigkeiten werden durch praktische Unterweisung durch seinen Meister ergänzt. Der neue Kimbanda erhält die Insignien seines Standes (eine Schnur aus weißen Perlen, rituelle Kreise etc.).²⁷⁹

Der Wahrsager arbeitet im Sinne der ihn Befragenden. In seinem Bestreben, das Verborgene zu erhellen, soll er Schaden für den Einzelnen und das Volk abwenden. Der Wahrsager steht zwischen den Lebenden und den Ahnen, einer Welt des Bekannten und Verfügbaren und dem Bereich des Drohenden und Unbekannten. Er versucht die im Menschen angsterzeugende Bedrohung durch unberechenbare Kräfte einzudämmen und ihm das Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit durch Befolgen seiner Weisungen zu vermitteln.

Im Zustand der Besessenheit spricht der Geist zu den Befragern. Der Wahrsager selbst ist das Medium. Der Typus dieser Wahrsageform muß als 'Inspirationstypus' eingestuft werden. Bei diesem Vorgang der Inspiration wird orakelhaft der Wille der übergeordneten Geistwesen kund. Der Wahrsager muß sich oft auch um das Auffinden verlorengegangener Gegenstände bemühen. Oft wird er nach einem günstigen Zeitpunkt für Hochzeit und Ahnenopfer befragt. Man erwartet von ihm Ratschlag und Orientierung bei Erkrankung und das Herstellen von Schutzmitteln gegen böse Einflüsse. Bei Hungersnöten und Epidemien muß er die Schuldigen finden und dem Gottesurteil zuführen. Alles gemeinschaftswidrige Verhalten aufzudecken und für Abwendung von Unglück zu sorgen, ist seine Aufgabe.

5.4.2.2.2 Der Heiler

Der einfache Typ des Heilers ist von dem Typ des Wahrsagers und des Wahrsage-Heilers zu unterscheiden. Die Wahrsage-Heiler haben eine besondere Position im Leben der Völker des Mittelbantugebietes. Der einfache Heiler vermag nach überwundener Besessenheits-Krankheit nur die selbst erlittene Krankheit bei anderen zu behandeln. Der Heilkundige setzt in ärztlicher Funktion seine Kenntnisse und seine ganze Kraft für den Heilungsprozeß ein. Seine Heilkunde überschneidet sich mit den Funktionen anderer Heilkundiger, doch gibt sie ihm genug Raum zum selbständigen Handelns.

4.2.2.2.3 Der Wahrsage-Heiler

Eine hervorragende Stellung im Mittleren Bantu-Gebiet hat der Wahrsage-Heiler. Meisten von mehreren Geistern besessen, ist er kein gewöhnlicher Mensch. Das Verborgene zu erkennen, geheimnisvolle Zusammenhänge aufzudecken und mit der Geisterwelt zu verkehren, sind als besondere Fähigkeiten eine Gabe der Geister, die in erster Linie durch Besessenheit vermittelt wird. Besessenheit wird

als Einkörperung einer fremden Seele gewertet. Der Beruf des Wahrsage-Heilers darf nicht ohne Geistbesessenheit ausgeübt werden. Nach Feststellung des Vorhandenseins eines Ahnengeistes, der zu Lebzeiten 'quimbanda' war, folgt eine Einführungszeremonie mit Tieropfer, Trommelmusik und Tanz unter der Leitung eines Meister-quimbanda. Nach Ausbildung, Initiation und öffentlicher Bestätigung seiner Berufsbegeisterung kann er seine Tätigkeit aufnehmen. Dieser Beruf kann durch Mann und Frau wahrgenommen werden. Die Wahrsage-Heiler diagnostizieren Krankheiten, entdecken Geister oder Hexen- treiben böse Geister aus, raten zu Opferhandlungen, fertigen Amulette an und behandeln Kranke mit Medikamenten.

Unter den Wahrsage-Heilern gibt es entweder abgegrenzte Spezialgebiete oder eine Pangordnung von Graden. Man kann nur in einen höheren Grad aufsteigen, wenn man die vorhergehenden Grade durchlaufen hat. Den Graden sind die Opfertiere (Huhn, Ziege, Hund, Rind) angemessen. Im Mittelpunkt aller Handlungen durch den Wahrsage-Heiler steht die unbedingt erforderliche offene Manifestation seiner Besitzergreifung durch den Geist.

Die Forschungen von B. Heintze erbrachten das Resultat, daß sich die Verbindung von Besessenheit und Wahrsager- bzw. Heiler-Berufung auf den westlichen Teil des Mittleren Bantugebietes konzentriert, wo man meistens auf keine andere Weise Wahrsager werden kann. Die charakteristischen Merkmale für die Berufung zum Wahrsager - Heiler sind demnach folgende: Ein Ahnengeist, der zu Lebzeiten früher die Wahrsage-Heilkunst ausgeübt hat, meldet seine Besitzergreifung durch eine Krankheit. Die Genesung des Patienten wird durch seine Einwilligung, sich in denselben Beruf einweihen zu lassen, erreicht. Der nun eingeschlagene Weg der Ausbildung geht durch Initiation,

Lehrzeit, öffentliche Prüfung und Bestätigung seiner Berufung. Das Ziel der Wahrsage-Zeremonien ist die Einführung des Besessenheitsgeistes in den Körper des Novizen und seine dauernde Assozierung mit ihm. Der Geist kann sich in der Folgezeit passiv oder aktiv verhalten.²⁸⁰

Die Kraft und Gabe zur Heilung zeigt sich zuerst in einem Prozeß der Selbstheilung. Der Betroffene sieht sich veranlaßt, den Beruf des Wahrsage-Heilers zu ergreifen. Durch den Vorgang der Initiationsfeiern öffentlich als Wahrsage-Heiler ausgewiesen, hat er fortan seinen festen Platz innerhalb der Volksgruppe.

Im Gegensatz zum Zauberer, der sich die Lebenskraft anderer Menschen anzueignen versucht, benutzt der Wahrsage-Heiler die Kräfte seiner natürlichen Umwelt. Die Tätigkeit des Wahrsage-Heilers ist von dreifacher Vermittlerfunktion gekennzeichnet:

Er verfügt über die Kräfte der Natur und gibt diese mit den aus Pflanzen hergestellten Heilmitteln weiter an die Kranken seines Volkes.

Er steht in enger Beziehung zu seinen Vorfahren, deren Willen und Wirken ihn beeinflussen und deren Macht er für die kranken Menschen heilbringend einsetzt. Er ist die Person, in welcher sich die Bereiche der bekannten und unbekannten Welt treffen. Damit befindet er sich am Treffpunkt von Natur und Übernatürlichem, von Lebenden und Ahnen, von Leben und Tod. Als Träger und Vermittler von Lebenskraft nimmt er eine entscheidende Stellung in seinem Volke ein.

5.4.3 Das Wesen der afrikanischen Religiosität

Afrikanische Religiosität ist nicht so sehr an der "Lehre" als an dem "Leben" orientiert. Die religiöse Handlung muß den Bedürfnissen Rechnung tragen. Deshalb wird afrikanische Religiosität weniger im Schrifttum als in der mündlichen Überlieferung, durch Riten und Zeremonien am Leben erhalten. Das Leben des Menschen im Hier und Heute ist eingebettet in die religiös geprägte Daseinsform der Gemeinschaft und gegenseitigen Teilhabe. Für die allumfassende Lebensbewältigung ist es deshalb von großer Wichtigkeit das geistige, seelische und leibliche Wohlergehen nicht voneinander getrennt anzustreben.

Für die genaue Einhaltung der religiösen Lebensregeln sorgen die kultischen Amtsträger. In allen Angelegenheiten des gemeinschaftlichen und individuellen Lebens ist ihr Rat und ihre Weisung von unwidersprochener Bedeutung. Bei der durch sie vermittelten engen Verknüpfung und Wechselwirkung von religiösem Leben und gesellschaftlicher Gestaltung spielt die "Interdependenz von gesellschaftlichen Funktionen und religiösem Ausdruck" ²⁸¹ eine entscheidende Rolle. Ein wichtiger Aspekt afrikanischer Religiosität ist die Vorstellung von einer dem Menschen überlegenen Macht, von der sich der afrikanische Mensch als Abhängiger erfährt und zu der er durch kultische Vermittlung in ein rechtes Verhältnis zu kommen trachtet.

Ein besonderes Merkmal afrikanischer Religiosität ist ihre Diesseitsbezogenheit. Der Mensch bildet den Mittelpunkt in allen religiösen Lebensbezügen. Seine religiöse Beziehung richtet sich vor allem auf pragmatische und nützliche Zwecke. Oberstes Gebot für den afrikanischen Menschen ist das Sich-im-Gleichgewicht-befinden-mit-allen-Kräften-dieser Welt. Die Erlangung der kosmischen, sozialen, religiösen und geist-leib-seelischen Einheit ist die Grundlage der religiösen Bemühung aller Afrikaner. ^{281a} Diese Traditionen sind in veränderter und vermischter Form in die afb Kulte eingeflossen und noch heute an vielen Merkmalen erkennbar und im kultischen Handeln wirksam.

5.5 Synkretismus - Aberglaube -Magie : Grundwerte der brasilianischen Volksreligiosität und ihre Bedeutung für den Menschen

5.5.1 Der Synkretismus

Der religiöse Synkretismus in Brasilien ist Folge des Zusammentreffens von Menschen verschiedener Kulturkreise. Obwohl von Anfang an der ibero-amerikanische Katholizismus dominierte, konnten die Afrikaner an ihren Vorstellungen festhalten, die sie nach Brasilien mitgebracht hatten.

Die vielschichtigen Prozesse der Akkulturation haben in Brasilien unterschiedliche Synkretismusmodelle hervorgebracht.²⁸² Nach den Ergebnissen der Göttinger Synkretismusforschung zu urteilen²⁸³ geht es bei den durch die verschiedensten Elemente auf unterschiedlichen Ebenen sich vollziehenden Synkretismusprozessen um eine spezifische Funktion, d.h. Elemente, Ebenen und das System als Ganzes erfüllen die Funktion "...bestimmte Probleme der Menschen, die sozusagen in diesem System leben, 'daran glauben', zu lösen."²⁸⁴ Danach kann Synkretismus eine Reaktion auf eine Situation der Verunsicherung sein, die durch die Begegnung verschiedener Systeme verursacht wird. Der Vorgang der Synkretisierung verfolgt dementsprechend das Ziel, die entstandene Verunsicherung aufzuheben. Er erreicht dies durch Aufhebung der Grenzen der Systeme.

Diese Vorgänge haben in Brasilien dazu geführt, daß sich neue Normen des Verhaltens im Volk entwickelt haben. Waldemar Valente hat in seinem Buch "Sincretismo religioso afrobrasileiro" den Synkretismus auf den unterschiedlichen Ebenen im Volk beschrieben. Nach seiner Darstellung hat es in Brasilien einen Prozeß kultureller, intertribaler und religiöser Synkretisierung gegeben.²⁸⁵ Dieser Prozeß hat bei den ganz einfachen Formen indianischer und afrikanischer Frömmigkeit begonnen und hat sich bis hin zu den letzten Modellen afb-katholischer-spiritistischer Ausdrucksfähigkeit (cf. Umbanda 2000 in Rio de Janeiro) entwickelt. Von tragender Bedeutung wurde der gegenseitige Einfluß christlicher

und afrikanischer Religiosität. Auf der Ebene der Heiligenanbetung hat sich ein "Sincretismo Santológico Afro-Cristao" ²⁸⁶ entwickelt, der die katholischen Heiligen und die afrikanischen Gottheiten miteinander verschmelzen ließ. Bei Lindolfo Weingärtner findet man eine Darstellung von Grundelementen afrikanischer und katholischer Überlieferung und das Endresultat des synkretischen Prozesses, das zu der Anbetung afrikanischer Gottheiten unter der Gestalt katholischer Heiliger geführt hat. ²⁸⁷ Durch Synkretismus hat sich in Brasilien eine eigene Art von Religionsausübung entwickelt. Wie konnte es zur Bildung einer Neureligion in Brasilien kommen? Welche sozialen und religiösen Voraussetzungen haben eine solche religiöse Neubildung gefördert?

Die Antwort darauf ist in der vorangegangenen Darstellung bereits gegeben worden. Es war die kulturelle, soziale und religiöse Situation der Isolation, der Distanz und des geistlichen Vakuums, durch welches sich breite Volksschichten veranlaßt sahen ihre eigenen kulturellen, sozialen und religiösen Werte zu schaffen. Gerade die auf das ganzheitliche Erleben bedachte afrikanische Tradition hat sich hier durchgehalten.

Die Entstehung eigener, synkretisch verflochtener Formen der Lebensbewältigung und religiösen Sozialisation ist der Hinweis darauf, daß die Sklaven von Anfang an ihre eigenen Traditionen fortgesetzt haben. Bei dieser religiösen Kontinuität sind vier traditionsgeschichtliche Vorgänge zu unterscheiden. Nach Rainer Flasche waren es:

- "1. Afrikanische Religiosität lebt innerhalb der katholischen Kirche, wird assimiliert und wirkt gleichzeitig befruchtend.
2. Afrikanische Religiosität führt innerhalb der katholischen Kirche ein eigenständiges "Ghetto-Dasein", speziell die individuelle Religiosität bleibt afrikanisch bestimmt.
3. Afrikanische Religiosität erhält und tradiert ihre eigenen Vorstellungen, wobei sich die afrikanischen Kulturen einander annähern, im Mantel vulgärkatholischer Kultformen.
4. Afrikanische Religiosität überlebt, tradiert und entwickelt sich eigenständig und öffentlich. " ²⁸⁸

In dem Rahmen der ihm zugestandenen Freiheit hat es der afrikanische Sklave verstanden, seine kulturellen Werte als heiliges Erbe weiterzugeben. Nina Rodrigues beschreibt in eindrucksvoller Weise seine Begegnungen mit alten Afrikanern, die an der Schwelle des 20. Jahrhunderts noch immer voller Sehnsucht waren, wenn sie von ihrer eigentlichen Heimat sprachen. Sie wünschten sich nichts sehnlicher als vor ihrem Tode noch das Land ihrer endlosen Sehnsucht zu sehen.²⁸⁹ Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, daß die Afrikaner alle ihnen erlaubten folkloristischen und religiösen Aktivitäten zum Anlaß nahmen, ihre genuin afrikanischen Überzeugungen innerhalb der ihnen auferlegten Verhaltensnormen beizubehalten.

Der Vorgang der Synkretisierung verschiedener Religionsformen ist der Versuch der Überwindung von Verunsicherung und konträrer Lebensauffassung. Die Gründe für den vielschichtigen Synkretisierungsprozeß liegen in den verpaßten Möglichkeiten einer realitätsbezogenen Evangelisation und in der inhumanen Lebenssituation innerhalb der unteren Volksschichten. Ein erster Grund liegt in der oberflächlichen Katechese. Dies wird auch von katholischen Autoren in Brasilien bestätigt.²⁹⁰ Sodann war es die soziale Isolation auf dem Land und später in der Stadt. Von besonderer Bedeutung für das Anwachsen abf. Lebensbewältigung ist die Unsicherheit des Lebens in den Tropen. In der gesamten Kolonialgeschichte tauchen immer wieder Bemerkungen auf, die von den primitiven Lebensverhältnissen auf dem Lande zeugen. Da ist von mangelnder Hygiene, von grassierenden Epidemien, von Tropenkrankheiten - die umweltbedingt manchmal in Stunden zum Tod führen können - und vom Ärztemangel in Stadt und Land die Rede. So ist es nicht zu verwundern, wenn sich im Volk die Bittgänge, Bußübungen und Prozessionen erhalten haben. Die Bevölkerung wußte sich in totaler Abhängigkeit von den Himmelsmächten. Die häufigen Hilferufe und Apelle, die regelmäßigen Prozessionen in Saat- und Erntezeiten ergänzen nur das Bild des verunsicherten und notleidenden Menschen in dieser Zeit.

Von Anfang an war der Afrikaner an Gruppenbildung und afrikanisch geprägten Formen der Gemeinschaft interessiert. Heute weiß man, daß mit den Sklavenschiffen wichtige afrikanische Traditionsträger nach Brasilien kamen. Bei der Formierung von Clan-oder Totemgruppen, sowie bei sozialen und religiösen Veranstaltungen hatten kundige Führer (Geheimbundleiter, Zauberer, Priester u.a.) ihre Hand im Spiel. Ihrem Einfluß und ihrer Schöpfung synkretischer Überlieferungsformen ist es zu verdanken, daß afrikanische Traditionen erhalten wurden.

Zu erwähnen ist der große Betätigungsbereich der afrikanischen Medizinmänner, deren fachliche Kompetenz in den ersten Jahrhunderten unbestritten war. Diese Träger der "magia curativa" und die verantwortlichen Herbalisten wurden von allen Bevölkerungsschichten aufgesucht. Das Ausmaß der Wirkungsweise und Wirkungsgeschichte dieser "schwarzen Medizin" kann nur vermutet werden. Die Tatsache steht jedoch fest, daß es das Miteinander von medizinischer und psychosomatischer Behandlung war, welches die afrikanischen Spezialisten in Brasilien so berühmt gemacht hat.

Im brasilianischen Synkretismus sind alle erdenklichen religiösen Werte miteinander vermischt worden. Das Grundverhalten stammt jedoch aus der afrikanischen Tradition. Der mit afrikanischen Werten durchsetzte magische Glaube wird in der gegenwärtigen religiösen Tradition der afb Kulte erkennbar. Durch die äußere Anpassung an die dominierende Gesellschaftsform und durch die gleichzeitige Fortführung des alten afrikanischen Gesellschaftsmodells sowie das gläubige Festhalten an der afrikanischen Magie gelang es dem Farbigen sich gegen die weiße Kultur zu behaupten. Der afb Synkretismus war und ist noch ein Instrument der Akkulturation. In der gemeinsamen religiösen Betätigung werden soziale, kulturelle und religiöse Barrieren aufgehoben.

5.5.2 Der Aberglaube

Der im afb Synkretismus praktizierte Glaube muß vom christlichen Standpunkt aus als Aberglaube bezeichnet werden. Der Mangel an geistlicher Erkenntnis im brasilianischen Volk hat dazu geführt, daß sich in ihm der Aberglaube ausbreiten konnte. Das religiöse Verhalten in Brasilien ist vom Aberglauben durchdrungen. Der Aberglaube ist fester Bestandteil des Volkslebens.

Der normale Brasilianer weiß wenig oder nichts von den kulturgeschichtlichen Hintergründen des Aberglaubens. Er kann auch nicht die abergläubischen Bräuche deuten, die er von Kindheit an kennt und mit denen er aufgewachsen ist. Im Laufe seines Lebens werden dem Brasilianer noch viele andere abergläubische Verhaltensweisen und Praktiken empfohlen. Er übernimmt sie oft unbesehen. Für ihn ist das einzig wichtige an der abergläubischen Handlung die spontane und unmittelbare Erfüllung seiner Wünsche. Seine religiöse Praxis ist darauf ausgerichtet, daß das von ihm unternommene religiöse Handeln funktioniert. Hinter dieser Religionspraxis steht die Wahrung vitaler Interessen. Sollte seine normale Religionspraxis nicht zum gewünschten Erfolg führen wird er im Falle bedrängender Not zu den ihm empfohlenen abergläubischen Praktiken überwechseln, denn im Vordergrund seiner religiösen Bemühungen steht das zu erreichende Ziel.

5.5.2.1 Was ist Aberglaube

"Aberglaube setzt ein magisches Weltbild oder Restbestände eines solchen Weltbildes voraus, d.h. die Annahme naturgesetzlich unerklärter Mächte und Kräfte, von denen sich der Mensch abhängig erfährt und die er durch magisches Tun im Aberglauben zu manipulieren sucht." 291

Der Aberglaube ist der Glaube an die Wirkung und Wahrnehmung naturgesetzlich unerklärter Kräfte, die der Mensch durch außergewöhnliche Praktiken zu steuern vermeint. Dieser Glaube gehört zu einer magisch animistischen Weltanschauung, in der man physische Kräfte oder Dinge für beseelt hält und entsprechend gebraucht.

Die Wissenschaft von heute hat viele Ursachen des Aberglaubens von gestern aufgedeckt. Durch die Forschungen der Medizin und Psychologie konnten Vorgänge erhellt werden, die durch die menschliche Natur und Unzulänglichkeit bedingt in vergangenen Zeiten den Eindruck des Unheimlichen vermittelten und nicht verstanden werden konnten. Oft kommt es durch eine Vielzahl besonderer Umstände zu rätselhaften Erscheinungen, an denen sich der Aberglaube vergangener und gegenwärtiger Zeit entzündet. Hier gilt es in der Beobachtung genauestens zu unterscheiden. Die "Gabe der Unterscheidung" erfordert genaue Kenntnisse der natürlichen und psychosomatischen Vorgänge im Menschen. Ein mit den Vorgängen des Aberglaubens vertrauter Forscher, Joachim G. Leithäuser, sagt dazu:

"Zu den Faktoren, die hier (beim Aberglauben) eine Rolle spielen, gehören Beobachtungs- und Sinnestäuschungen, Erinnerungslücken und Erinnerungstäuschungen (die sofort nach dem rätselhaften Ereignis eintreten können), Irrtümer und unrichtige Zeugenaussagen, Suggestion und Autosuggestion, Wirkungen des Unbewußten. Unbewußtes Mienenspiel und Gesten helfen dem sogenannten Hellseher weiter, Zitterbewegungen, von denen man nichts weiß, unterstützen okkulte Geschehnisse, in der Hypnose offenbart der Mensch Fähigkeiten und Leistungen, die im Wachzustand unmöglich sind, und Phänomene besonders erschreckender Art treten bei Hysterikern und erst recht bei deren Hypnose auf. Hierzu kommen noch die Hilfsmittel, die oft großartigen Taschenspielertricks, die heimliche Hilfe von Assistenten, und schließlich darf nicht vergessen werden, daß es erstaunliche Zufälle gibt, die den Menschen zutiefst beeindruckten. Das Hauptproblem beim Aberglauben ist überhaupt weniger der rätselhafte Vorgang selbst als sein Eindruck auf den Menschen. Ein Erschrecken, ein Angstgefühl, ein Schock, ein starkes Erlebnis

kann, wenn unverständliche Vorgänge damit verbunden sind, den betroffenen Menschen durchaus zum Aberglauben bringen. Hierbei spielt die Unkenntnis eine bedeutende Rolle: der normale Mensch ist dem Vertreter eines Aberglaubens immer unterlegen, weil er sich mit den Dingen, von denen ihm erzählt wird oder die ihm vorgeführt werden, nicht beschäftigt hat. Die Apostel des Aberglaubens...können den Unwissenden oft überrumpeln." 292

5.5.2.2 Der abergläubische Mensch

In den Grenzsituationen des Lebens tritt der Aberglaube besonders in Erscheinung. In lebensgefährdenden und bedrohenden Situationen sowie in grundsätzlichen Entscheidungsmomenten, in Situationen gesteigerter Angst wird der Aberglaube oft zum verzweifelten Versuch des Menschen sich seinem als unerbittlich empfundenen Schicksal zu entziehen. Der Aberglaube dient der Bewältigung von Unsicherheit und Lebensangst. Im Aberglauben offenbart sich das Angewiesensein des Menschen auf eine außerhalb seiner Möglichkeiten liegende Quelle der Kraft. Durch die Inanspruchnahme dieser "transzendenten" Kraft zeigt sich die Überzeugung, durch eigenes geschäftiges rituelles Reden und Tun die Götter, Mächte oder Kräfte, von denen das undurchschaubare Dasein als abhängig erfahren wird, günstig stimmen zu können. Abergläubisches Tun findet Bestätigung wenn es funktioniert.

5.5.2.3 Die abergläubisch-okkulte Praxis

Der Aberglaube ist ein Teil des unbekannten, dunklen und okkulten Menschen. Im Bereich des Aberglaubens gibt es den Okkultpassivisten und den Okkultaktivisten. Der erstere nimmt die okkulten Kräfte in Anspruch und der zweite übt sie aus. Die Ausübung und Manipulation okkulten Kräfte durch den Okkultaktivisten macht denselben sehr schnell selbstsicher, denn er erlebt in der ihm gegenüber erwiesenen Gläubigkeit und Bereitschaft zur Unterwerfung Macht und Einfluß. Das Gefühl der Macht kann in Anmaßung ausarten. Jeder Okkultist wird ständig darauf achten, daß sein Machtstatus erhalten bleibt und von den ihn umgebenden Menschen zutiefst respektiert wird.

Der Okkulttäter beherrscht und manipuliert seinen Kunden. Der kranke und verunsicherte Mensch ist in seiner Angst allzu schnell bereit, sich ohne Kritik dem Handeln des aufgesuchten Spezialisten hinzugeben.

Die Abergläubigen wollen nicht "wissen", sondern "glauben". Ihr Glaube an die Kraft des Heilers und an die Kraft der von ihm verordneten Mittel oder Verhaltensweisen bleibt nicht ohne Wirkung im Menschen, da dieser Glaube in seiner zum Teil stabilisierenden Wirkung auf das Seelische auch gleichzeitig das Körperliche mitbeeinflußt. Die Kunst eines "Heilers" besteht darin, vorhandene wirksame Natrukräfte und Medizinen mit seinen okkulten Praktiken zu verbinden. Das Geheimnis seines Wirkens besteht im Gebrauch natürlicher und geistiger Mittel, die unter Anrufung "weißer" oder "schwarzer" Kräfte angewendet werden. Darüber hinaus muß er es verstehen, in den Menschen die verborgenen Kräfte der Selbstheilung zu aktivieren, ohne deren Wirksamkeit im Menschen den "Heilern" sehr viel weniger Erfolge beschieden wären.²⁹³

In ganz Brasilien haben die oben (cf. 5.4) angeführten afrikanischen religiös-magischen Praktiken den Nährboden für den Aberglauben und für die im Volke vorhandene Okkultpraxis geliefert. Ohne die permanente Ausübung dieser magisch-okkulten Praktiken und Verhaltensweisen in allen Schichten der Bevölkerung ist die schnelle Ausbreitung der afb Kulte in Brasilien undenkbar. Diese Praktiken gehören zur festen Tradition der Lebensbewältigung. Das starre Festhalten an der magisch-mythischen Glaubenstradition innerhalb der farbigen Bevölkerung ist deshalb als Voraussetzung und Wirkursache für die weit verbreitete abergläubische Haltung im brasilianischen Volk anzusehen. Es muß jedoch gefragt werden, auf welche Weise sich der Aberglaube im brasilianischen Volk so stark auswirkt. Die Wirkursache des Aberglaubens innerhalb der Volksreligiosität liegt eindeutig in den Lebens- und Überlieferungsformen der afb Kulte. Das religiöse Zentrum der afb Religionsausübung ist die Magie. Das Praktizieren der Magie innerhalb und außerhalb des afb Kultes ist als wichtiger Faktor religiös-magischer Beeinflussung zu werten. Es gilt das Wesen der Magie zu erfassen.

5.5.3 Die Magie

Religionsgeschichtlich betrachtet ist die Bedeutung des Begriffes "Magie", d.h. seine Abrenzung von bzw. seine Stellung innerhalb der Religion noch immer umstritten. Die Ausübung von Magie ist die Bezeichnung für ein Grundverhalten des Menschen.

"Unter Magie ist jede Handlung zu verstehen, die eine zwingende Beeinflussung der übersinnlichen oder sinnlichen Welt bezweckt, aber weder rein symbolische Kulthandlung noch rational-technische Operation ist."²⁹⁴ Die Magie beinhaltet Praktiken, mit denen der Mensch seinen eigenen Willen auf die Umwelt in einer Weise übertragen will, die nach naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise irrational erscheint. Von der magischen Praxis glaubt man, daß die mit ihrer Hilfe intendierte Wirkung dadurch zustande kommt, daß zwischen dem Subjekt einer magischen Handlung und ihrem Objekt ein außerrationaler Abbildungs- und/oder Kausalitätszusammenhang angenommen oder hergestellt wird. Wer eine magische Handlung vollzieht, vertraut auf eine ihr inhärente Macht, die eine automatische Wirkungsfähigkeit besitzt. Er beabsichtigt, die Einwirkung schädlicher Mächte fernzuhalten und/oder diese auf Gegner zu übertragen. Der Magier versucht Einfluß auf Leben und Tod, auf Gesundheit und Krankheit zu gewinnen. Sein Einflüßbereich innerhalb der Tier- und Menschenwelt erscheint unbegrenzt.

Die Magie hat instrumentalen Charakter. Sie wird in ihrer Durchführung innerhalb eines mehr oder weniger differenzierten kollektiven Glaubenssystems wirksam. Die magischen Akte sind symbolisches Vormachen, also Analogiehandlungen (wenn Regen fallen soll wird Wasser ausgeschüttet), kontagiöse Handlungen (Berührung magischer Objekte überträgt deren Kraft), sympathetische Handlungen (das Durchstechen des Bildes eines Gegners trifft diesen selbst und das ausgesprochene Wort bewirkt die in ihm gemeinte Sache). Dieser Art magischen Handelns liegt eine Weltanschauung zugrunde, in der sich der Sympathieglaube als einem elementaren Aspekt magischer Grundprinzipien auswirkt. Ein anderes magisches Prinzip besagt: Gleiches bewirkt Gleiches (similia

similibus) oder es wirkt das Prinzip des Gegensatzes (contraria contrariis). Der kontagiösen Magie liegt der Glaube zugrunde, daß ein äußerlicher Kontakt auch zu einer inneren Beziehung führe. Das heißt, daß die Dinge, die einmal zusammengehörten, etwas von der Essenz des Ganzen auch nach der Trennung enthalten. Auf dem Grundsatz des pars pro toto als Ausdrucksform führt das unmittelbar zur mystischen Partizipation: was einem Teil geschieht, geschieht auch dem Ganzen (Die Haare und Fingernägel des Menschen sind z.B. ein Teil von ihm und sind mit seiner Lebenskraft verbunden).²⁹⁵

Bei allen magischen Handlungen wird zwischen "weißer" und "schwarzer" Magie unterschieden. Die "weiße" Magie besitzt einen positiven Aspekt, da sie meist in öffentlichen und gemeinschaftlich durchgeführten Ritualen besteht, die dem Nutzen der Gruppe dienen sollen. Die "schwarze" Magie dient egoistischen Zwecken, die nur dem einzelnen, Magie-Ausübenden, zugute kommen soll (vgl. den Schadenzauber, der sich auf die Beseitigung einer unlieb-samen Person richtet, oder Liebeszauber, der eine Person geneigt machen soll etc.). Die "positive" Magie eignet z.B. einem Talisman, der als krafthaltiger Gegenstand seinem Besitzer Glück verleihen soll, und "negative" Magie eignet eventuell einem Amulett, welches apotropäische Bedeutung hat und böse Einflüsse abwehren soll.

Die Ausübung und Funktion der "schwarzen" Magie (Verfolgungs-zauber, Rachezauber, Abwehrzauber u.a.) hat primär aggressive Funktion, d.h. lebensverneinenden (todbringenden) Charakter. Die "weiße" Magie (Schutzzauber, Abwehrzauber, Heilungszauber, Fruchtbarkeitszauber u.a.) hat defensive und schützende Funktion.²⁹⁶

Der Abwehrzauber steht je nach Standort und Sichtweise in der schwarzen oder weißen Magie. Die Magie ist Teil des Lebenskampfes des Menschen, der mit ihrer Hilfe seine Interessen durchzusetzen versucht. Zusammenfassend kann gesagt werden: "Die Magie ist im Gegensatz zur Religion egozentrisch. Sie dreht sich immer um Wünsche, die der einfachsten, sinnlichen Lebenspraxis entsprechen und ist immer auf eigene Vorteile ausgerichtet. Das Hauptgewicht der magischen Verhaltensweisen liegt immer auf der äußeren Hilfe, nicht aber darauf, daß die persönliche Gemeinschaft mit Gott hergestellt wird. Daher kann auch ein sich im religiösen Bereich

wähnender Gläubiger magisch handeln..." 297

Theoretisch lassen sich Religion und Magie in der Weise voneinander abgrenzen, daß innerhalb der Religion der Mensch sich einer schicksalsbestimmenden (göttlichen) Macht unterwirft, mit Hilfe der Magie jedoch die Welt und die Natur aus eigener Kraft lenken und beeinflussen will. In den meisten Religionen werden aber in der Tat magische Praktiken vollzogen, auch dann, wenn sie von der offiziellen religiösen Institution verboten sind, oder wenn sie offiziell nicht als magische Handlungen erkannt wurden. Die unabhängig vom Entwicklungsstand einer Religion zu beobachtende Vermengung des religiösen Verhaltens mit magischen Praktiken findet sich vor allem in dem für den Volksglauben häufig typischen magischen Umgang mit eigentlich religiösen, besonders kultischen Phänomenen, die unabhängig und oft im Gegensatz zum offiziellen religiösen Verständnis magisch interpretiert und verwendet werden. In den verschiedenen Schattierungen des Aberglaubens innerhalb der Religionen wird dies besonders deutlich.

Der Mensch, der sich der Magie ergibt, versucht Herr seiner Lage zu werden. In eine gefährvolle Welt hineingestellt, versucht er die Welt zu begreifen und Macht über sie zu gewinnen. Die Magie ist eine Form der Weltbewältigung. Durch sie versucht der Mensch den Gefahren der Existenzbedrohung zu begegnen. Seinem Wesen nach will Magie nichts anders als außergewöhnliche Dinge mit außergewöhnlichen Mitteln erreichen. 298

Das dazu notwendige Denken ist anderer Natur. Es steht im Gegensatz zur Welt- und Menschenauffassung der Moderne. Mehr noch eignet dem magischen Denken eine andere Art der Perzeption, denn es richtet sich nach vorhandenen kollektiven Vorstellungen und macht sie sich zu eigen. Dieser Art von Welt- und Lebensbewältigung ist naturwissenschaftliches und analytisches Denken noch fremd. Es bewegt sich nicht auf dem Boden rationaler Weltklärung, sondern es weiß sich in Denken und Handeln abhängig von unbekannten höheren Mächten, die geheimnisvoll, dem Menschen unfaßbar und zugleich heilsam und erschreckend sind. In Magie und Religion wendet der Mensch sich diesen Mächten zu. 299

5.5.3.1 Grundaspekte magischer Welt- und Lebensbewältigung

5.5.3.1.1 Magie und Glaube

Die Grundlage der magischen Lebensbewältigung ist das Bemühen des Menschen die Welt seinen Bedürfnissen dienstbar zu machen. Im magischen Handeln versucht der Mensch den Lebensnöten zu begegnen und mit den durch sie entstandenen seelischen Spannungen fertig zu werden. Der Glaube an die Kraft der Magie hilft das Leben zu bewältigen. In den magischen Überlieferungen, Gesängen, Gebeten und Zaubersprüchen zeigt sich diese Überzeugung. Der magische Glaube ist allumfassend. Durch ihn entsteht eine eigene Welt, ein magischer Referenzrahmen, der dem Menschen Geborgenheit, Sicherheit und Halt bietet. Der magische Glaube ist in Gestaltung, Organisation und Inhalt an kulturelle Traditionen gebunden, denn er entsteht im Gesamtgefüge der Welt- und Lebensverhältnisse.

"Man glaubt infolge eines inneren Erlebnisses, einer Intuition, einer Offenbarung..." ³⁰⁰ Dieser Glaube, welcher Art er auch immer sein mag, erweist sich als eine reale Größe. Obwohl der Mensch ihn sich selbst geschaffen hat, ist er für ihn eine "...übernatürliche Ergänzung seiner nicht ausreichenden kausal-logischen Fürsorge". ³⁰¹ Eine logische Erklärung über die verschiedenen Denkart des magischen Glaubens ist nicht möglich. Es handelt sich aber um Erlebnisse, die sich im Laufe der Zeit zu einer Art Glaubenssystem verdichtet haben. In dieses System des Glaubens sind alle Lebensvorgänge des Menschen eingeflossen. Dem Bemühen des Menschen um Ganzheitserfahrung entspricht die "Ganzheit" seines Glaubens im Rahmen seiner magischen Welt- und Lebensauffassung.

Die tiefe Verwurzelung des magischen Glaubens im Menschen hat Folgen. Die Magie kann zerstörend und aufbauend wirken. Auf diese ambivalente Wirkung magischer Gläubigkeit hat Carl Clemen aufmerksam gemacht, wenn er schreibt: "...wenn Magie...ein auf höhere Mächte ausgeübter Zwang (ist), so gehören zu ihr auch zweifellos alle jene Gebräuche, durch die man sich fremde Kräfte

(nützliche oder schädliche) aneignen oder nicht aneignen, bzw. seine eigenen sich erhalten zu können glaubt. Denn in allen diesen Fällen wird angenommen, daß die betreffende Wirkung mit Sicherheit eintritt bz. (wenn man die fragliche Handlung unterläßt) nicht eintritt; ja, wenn die erwartete Wirkung Krankheit oder Tod ist, dann ist der Glaube daran oder die Fähigkeit, sich etwas zu suggerieren, wenigstens bei Primitiven so groß, daß jene Wirkung in der Tat eintritt...Todesfälle infolge von Autosuggestion nach Übertretung irgend eines Tabu-GEbotes...absolut sicher bezeugt...ebenso Heilung auf Grund von Wunderkuren. Man erwartet also in allen diesen Fällen die betreffende günstige oder ungünstige Wirkung mit absoluter Sicherheit, d.h. es handelt sich dabei um Magie."³⁰²

5.5.3.1.2 Magie und Technik

Die Basis aller magischen Welt- und Lebensbewältigung ist der Glaube an eine übernatürliche unsichtbare Kraft, deren Einfluß auf die Geschehnisse in der Natur und Menschenwelt konstatiert wird. Der magische Mensch versucht diese Kraft zu nutzen und mit ihrer Hilfe die Vorgänge des Lebens zu steuern. Die Ausübung der Magie erfolgt in einer einfachen und monotonen Technik. Als Mittel zum Zweck ist die Magie in ihren Aktionsmöglichkeiten begrenzt und in ihrer Glaubenswelt eingeschränkt und befangen. ³⁰³

Die konkrete Anwendung der Magie durch den Menschen hat das Ziel alle Vorgänge des Lebens seinem Willen zu unterwerfen. Die Technik der Magie beruht "...auf dem der Magie von Hause aus eignenden egoistischen Verlangen, speziell also in solchem Falle auf dem Begehren, durch die magische Weisheit zu herrschen; die Magie wird schnell zu einem System der Ausbeutung, und der Magier ist das ausbeutende Genie."³⁰⁴

Zur Ausübung der magischen Praxis bedient man sich unzähliger Hilfsmittel. Der Einfluß des Magiers auf das magische Geschehen ist dabei von grundlegender Bedeutung. Die gesamte magische Technik dient der Herstellung einer suggestiven und geheimnisvollen Atmosphäre, in welcher der Klient des Magiers zum

Empfang der magischen Suggestionen vorbereitet wird. Diesem Ziel dienen die Vorgänge der Behandlung, der geheimnisvolle Umgang mit den magischen Objekten und die magischen Riten. Ein wesentlicher Aspekt ist die gemeinsame Teilnahme am magischen Akt. Wenn Magier und Klient durch Analogiezauber handeln wird durch die mimische Darstellung dessen, was man erreichen will eine magische Wirklichkeit geschaffen, die auf Subjekt und Objekt des magischen Handelns gleichermaßen wirkt. In Wort, Gesang und in dem plastisch dargestellten Abbild versucht man die Gedanken auf die Vorgänge zu konzentrieren, die auf dem magischen Wege wirksam werden sollen. Durch die Teilnahme an den magischen Praktiken werden die verschiedensten Empfindungen hervorgerufen. Sie können seelische Entspannung aber auch erhöhtes Selbstbewußtsein bewirken. Oft werden diese Empfindungen als Einwirkung von Zauberkraft verstanden. Sie vermitteln die Gewißheit, daß man durch die Anwendung magischer Praktiken die persönlichen Anliegen fördern kann. ³⁰⁵

Die magische Technik dient in ihrer rituellen und zeremoniellen Ausgestaltung entweder der Lebenssteigerung oder der Lebensminderung. Bei konkreter Lebensbedrohung wird die Magie für therapeutische Zwecke eingesetzt. Der Schamane oder Priester wird herausfinden wollen, auf welche Ursachen die vorhandenen sozialen, körperlichen oder seelischen Krankheitsvorgänge zurückzuführen sind. Nah der Diagnose muß das magische Mittel gefunden werden um den Krankheitszustand zu beheben.³⁰⁶ Die Behandlung dauert oft sehr lange und führt den Klienten in die völlige Abhängigkeit vom Priester. Der Mensch im Einflußbereich der Magie wird von nun an darauf achten, daß keine der magischen Vorschriften vergessen wird. Durch die magische Technik verliert der Mensch nach und nach das Vermögen zur Selbstbestimmung. Seiner eigenen Persönlichkeit entfremdet wird er zu passivem Verhalten aufgefordert und er verliert seine seelische Stabilität. Nach und nach gerät er in die totale Abhängigkeit des Magiers und sein Leben verläuft nach den vom Magier verordneten magischen Lebensregeln.

Die Ausübung der Magie ist strengen Bedingungen unterworfen. Soll eine magische Handlung funktionieren muß die genau eingeprägte Beschwörungszereemonie einwandfrei ausgeführt werden. Der magische Ritus muß genau ausgeführt und an den Tabus und Regeln muß unerschütterlich festgehalten werden.

Das Ziel der magischen Handlung ist der Mensch. Einmal ist er Subjekt und irgendwann einmal auch Objekt der magischen Handlung. Als Verursacher und als Opfer der magischen Praxis sieht der Mensch sich in Auseinandersetzungen verflochten, die seinen vollen Einsatz erfordern. In allen Gesellschaften geht es dabei um seine Ambitionen und Strebungen. Der Erfolg und das Glück sollen auf dem magischen Wege gesichert werden. Das einmal erreichte Glück, den Besitz und die persönlichen Erfolge möchte er in einer ihn umgebenden Atmosphäre von Rivalität, Neid und Bosheit festhalten. Gar zu leicht werden die Erfolge der anderen zum Motiv der Frustration im eigenen Leben. Die magische Praxis soll Veränderungen herbeiführen. "Diesem soziologischen Spiel von Wunsch und Gegenwunsch, von Ehrgeiz und Bosheit, von Erfolg und Neid entspricht das Spiel von Magie und Gegenmagie oder von weißer und schwarzer Magie".³⁰⁷ Der Mensch bewegt sich innerhalb der Dualität der Magie. Er möchte Dinge bewirken oder annullieren. Auch kann er seinen Mitmenschen gegenüber sich positiv (weiß) oder negativ(schwarz) verhalten. Sollte die eventuell in Anspruch genommene Magie funktionieren, dann ist die magische Lebensführung bestätigt. Wenn die magische Praxis aber versagt, dann wird das entweder durch Nichteinhaltung einer Regel oder durch die Wirksamkeit einer stärkeren Gegenmagie erklärt.

5.5.3.1.3 Magie und Psyche

Das magische Brauchtum hat einen anderen geistigen Hintergrund als das von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen bestimmte Handeln des Menschen. Der Mensch der Moderne lebt im Rahmen seiner von Verstand und Intellekt bestimmten Formen der Lebensbewältigung. Der vor-

wissenschaftliche einfache Mensch lebt in einem magischen Lebensraum. Innerhalb eines magischen Referenzrahmens ist er eingebettet in magische Bräuche und Verhaltensweisen, die ihm eine ganz andere Art Welterfahrung ermöglichen. Der Mensch der Moderne benützt rationale Hilfsmittel zur Lebensbewältigung und der Primitive wird in seiner Weltanschauung hauptsächlich durch die Eindrücke auf sein Seelen- und Gefühlsleben gesteuert. Er zeigt entsprechend andere Verhaltensweisen.

Der Sinn der magischen Handlung liegt in der subjektiven Wirkung auf den Ausübenden selbst. " Der Ausübende wird bei dem Vollzug der magischen Handlung durch Ausschaltung bzw. Neutralisierung unerträglicher oder hemmender Vorstellungen mittels der suggestiv bzw. autosuggestiv wirkenden Maßnahme beschwichtigt und zuständlich so geändert, daß, wenn auch nicht eine Veränderung in den Beziehungen zu einem objektiven Verhalten, so doch die erwünschte Befriedigung des subjektiven Verhaltens erreicht wird. " ³⁰⁸ Der Effekt eines Rachezaubers liegt also nicht so sehr in der objektiven, sondern mehr in der beschwichtigenden, entspannenden subjektiven Wirkung auf den die Rachehandlung Ausführenden selbst. Durch diese Handlung wird der Ausführende von allerlei unerträglichen Vorstellungen befreit. So kann ein Sinn einer solchen magischen Handlung in der seelischen Beschwichtigung des Zaubernden selbst gesehen werden.

Der Unterschied zwischen dem vor-wissenschaftlichen und dem wissenschaftlichen Menschen ist entsprechend zu kennzeichnen: Der rationale Mensch verändert die Welt. Der magische Mensch verändert sich selbst so, daß er sich den vorherrschenden Umständen anzupassen vermag. In den magisch rituellen oder kultischen Handlungen wird der Mensch umgestimmt. Diese Umstimmung wird in seinen Aktionen als der motorischen Seite solcher Wandlung sichtbar. Die Verschiedenheit dieser zwei unterschiedlichen Verhaltensweisen liegt in einer unterschiedlich geprägten psychischen Struktur.

Dieser Unterschied kann nur durch verschiedene Bewußtseinsvorgänge erklärt werden. Die Beziehung zwischen Subjekt und

Objekt wird im Bewußtsein des rationalen Menschen so erlebt, daß Subjekt und Objekt, Person und Sache einander gegenüber-treten. Für den nicht-rationalen, mystischen Menschen tritt die Welt auf andere Weise in das Bewußtsein. Er kann die Schei-dung von ich und Nicht-ich, von Innen-und Außenwelt, Subjektivem und Objektivem noch nicht mit aller Schärfe vollziehen. Für ihn werden die Dinge gleichsam "subjektiviert", d.h., sie er-halten einen von seiner Vorstellung untrennbaren - in ihrer reinen Dinglichkeit nicht liegenden - Gehalt, der in seinem Leben von grundlegender Bedeutung ist. Dieser subjektive Gehalt, der gleichsam in die Dinge hineinerlebt wird, übergreift den objektiven Gehalt. Damit ist die objektive Welt in die subjektive aufgegangen, denn das, was die Dinge objektiv für sich sind hat für den Mystiker keine Bedeutung. Aber das, was die Dinge 'für ihn' sind, hat Bedeutung, so daß die Objektivität in die Subjektivität aufgehoben ist.

Die dingliche Welt, mit spirituellen Zügen ausgestattet, hat nun eine andere, besondere Bedeutung. Sie wird von den in Magie und Religion propagierten Werten her verstanden, und wirkt auf Psyche und Verhalten des Menschen. Im Gebrauch der Amulette, Fetische etc. innerhalb der magisch-religiösen Weltanschauung erscheint das Objektive als spiritualisiert und das Subjektive, Spirituelle bietet sich dem Erleben des Menschen als materialisiert dar.³⁰⁹

"Die Eigenschaften der Dinge, etwa ihre Heiligkeit oder ihre magische Kraft, ist nicht ein in den Dingen Beharrendes, Konstantes, sondern gleichsam eine Aktivität, eine Emanation, gleichsam wie ein ausstrahlender Glanz, der sich auf andere Dinge und Menschen übertragen, der sich unter Umständen jedoch auch vernichten läßt." ³¹⁰

Nach dieser Anschauung offenbaren die Dinge ihren subjektiven, seelischen Gehalt durch ihre Rolle, die sie als Amulette oder heilige Gegenstände spielen. Die Bedeutung der beseelten oder vergeistigten Gegenstände, also die Subjektivierung des Objek-tiven, liegt in ihrer Überbrückungsfunktion zwischen Objektivem und Subjektivem, denn sie sind Träger subjektiver Bedeutung

und seelischer Gehalte. In dieser Doppelfunktion und Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt schließt sich die Kluft auch von der subjektiven Seite her. Ist einerseits das Objektive, Dinghafte dem Subjektiv-Seelischen durch eine Art Beseelung angenähert, so ist andererseits das Subjektive dem Objektiven dadurch angenähert, daß es als materialisiert und verstofflicht angesehen wird.

Ein Sinn dieser magischen Überbrückungsfunktion liegt in der Herstellung einer tiefen Beziehung zwischen Welt und Mensch. Je stärker diese Beziehung geknüpft wird um so stärker ist der seelische Halt des Menschen innerhalb seiner magisch verstandenen Welt. Auf demselben magischen Wege werde die Beziehungen zwischen den Menschen geregelt. Die Konflikte werden innerlich bewältigt und nicht in der Außenwelt ausgetragen. Durch eine andere emotionelle Einstellung zur Außenwelt werden Konflikte wirklich gelöst, denn durch eine veränderte Einstellung erhalten Welt und Mensch eine andere Bewertung. Diese Art der Umstellung, auf dem magischen Wege vollzogen, ist der Akt instinktiver Selbstregulierung. Während der moderne Mensch seine Konflikte durch die Sprache, das Denken, das Bewußtsein regelt, verlagert der mystische Mensch seine Konfliktregelung auf die Ebene der psychischen und motorischen Prozesse, denn die im magisch kultischen Prozess freiwerdenden Bewegungen sind integrierende Bestandteile eines psychischen und physischen Vollzuges umfassenden Gesamttaktes. "Die magischen Handlungen sind im Gegensatz zu der objektiv rationalen Praktik...als eine subjektive instinktiv angewandte Psychotechnik zu bezeichnen..." 311

5.3.1.4 Magie und Weltdeutung

In der mythischen Vorstellung ist das Ganze der Welt nach seinem objektiven und subjektiven Gehalt zu einer Einheit zusammengeslossen. Trotzdem kennt die Mythologie verschiedene Abteilungen oder Schichten innerhalb des Welt ganzen. Die objektive Bedeutung der Schichten ist demgemäß mit einer psychologischen und subjek-

tiven verbunden. "Die Regionen Unterwelt, Erde, himmlische Regionen fallen mit den subjektiv-psychologischen Unterscheidungen: Unterbewußtsein (sog. subliminales Bewußtsein), Wachbewußtsein und zu intuitiven Zuständen gesteigertes Bewußtsein (Überbewußtsein) zusammen. Das Wachbewußtsein entspricht den irdischen, das subliminale Bewußtsein den unterirdischen, das zur Intuition gesteigerte Bewußtsein himmlischen Regionen." ³¹²

Nach analogen Vorstellungen entspricht die himmlische Region dem Überbewußtsein, welches für Intuition, Glücksempfindung und ekstatische Zustände charakteristisch ist. Die irdische Region entspricht dem Wachbewußtsein. In dieser mythischen Vorstellungsweise verbinden sich die objektiv-kosmographischen Inhalte (Gehalte) mit den subjektiv-psychologischen zu entsprechend einheitlichen Sinnzusammenhängen. Sakrale Bauwerke sind Ausdruck kosmischer Vorstellungen, doch ist ihnen neben ihrer objektiven Bedeutung eine psychologische Mitbedeutung eigen. Sie sind Sinnbilder für die Stufen geistiger und ekstatischer Erhabenheit, durch die erst der Sinn und der Grund der Errichtung solcher Bauwerke verständlich wird. In ihnen sucht der Mensch, gemäß seinen Vorstellungen, den Weg zum himmlischen Erlösungsziel, nämlich die Erreichung der Unio mystica, das Einswerden mit dem Göttlichen in der Ekstase. ³¹³

In derselben Weise wird im Rückblick den Welterschöpfungssagen eine grundlegende Bedeutung beigemessen. "Die Welt entsteht als Entsprechung zum menschlichen Wesen als Abbild der menschlichen Natur." ³¹⁴ Die Außenwelt tritt als Analogie zur Innenwelt, als Analogie zur menschlichen Natur in das Bewußtsein. So bildet das Bewußtsein seine Vorstellungen von der Außenwelt als Gegenbild zum menschlichen Wesen. Oft wird in der Sage die Entstehung der Welt als aus dem menschlichen Wesen gedeutet, wie im Bewußtsein die Welt als Gegenbild des eigenen Seins geschaffen und erfahren wird. Die Weltentstehungssagen erhalten so in ihrer psychologischen Auslegung und Deutung einen tiefen Sinn.

Einen wichtigen Aspekt zum Verständnis der mythischen Weltklärung liefert die magische Anatomie. Danach stehen Körper-

teile und Körperregionen unter der Herrschaft bestimmter magischer Potenzen. Die unterschiedlichen Empfindungen der Organe und bestimmte leibliche Empfindungen im Zusammenhang von Körperteilen werden im Zusammenhang bestimmter Dämonen oder übernatürlicher Wesenheiten oder Wirksamkeiten gesehen. So werden z.B. innerhalb der magischen Anatomie die einzelnen Krankheits- und Schmerzgefühle auf einen jeweils unterschiedlichen Krankheitsdämon zurückgeführt.

2.3.1.5 Die Geisteshaltung des magisch orientierten Menschen

Innerhalb der magischen Weltanschauung hält sich der Mensch für mächtig. Sein Umgang mit der Götterwelt dreht sich um die Erfüllung seiner Wünsche. Durch seine magische Kunst versucht er die Götter (Geister) zu beeinflussen, indem er sie so behandelt wie mächtige Menschen. Er will sie beschwichtigen, versöhnen, sich geneigt machen, sie einschüchtern, sich ihrer Macht bedienen und seinem Willen unterwerfen. Es sind dieselben Mittel, die man bei Menschen wirksam einsetzen kann.

Die Magie ist menschlich in Verkörperung und Inhalt. Sie bezieht sich in ständig abgewandelter Form auf menschliche Tätigkeiten und Zustände (Beruf, Handel, Lebensbeziehungen, Gesundheit, Krankheit, Tod) und sucht positiv oder negativ auf sie einzuwirken. Die Magie bewirkt körperliche und seelische Vorgänge, die als das direkte Ergebnis von Beschwörung und Ritus verstanden werden. In ihr bestätigt sich die autonome, schöpferische Kraft des Menschen. Sie ist eine spezifische Macht, eine Kraft, die nur im Menschen wohnt und nur durch seine magische Kunst freigelassen wird. In der magischen Vorstellung wird der menschliche Körper als Speicher und Leiter der Magie verstanden, die, bestimmten Bedingungen unterworfen (Tabus einhalten damit die Beschwörung nicht beeinträchtigt wird) und nur nach strengen Regeln der magischen Nachfolge (Initiation und Instruktion) von Mensch zu Mensch weitergegeben wird. ³¹⁵

In seiner magischen Weltauffassung hat der Mensch die Strukturverhältnisse seiner eigenen Psyche in die Außenwelt verlegt

und die Natur der Dinge in die menschliche Seele zurückversetzt. In diesem Austausch hat er seine eigene Machtausübung und die Wirkungen seiner Kräfte auf das Wirken von Geistern zurückgeführt. Viele von ihm angenommene "Geister" und "Dämonen" werden als Projektionen seiner seelischen Gefühlsregungen verständlich. Der magisch vorbelastete Mensch bevölkert mit diesen Geistwesen die Welt und findet dadurch seine inneren Vorgänge außerhalb seiner selbst wieder. Des Menschen Lebensäußerungen sind vielfach von tiefen Leidenschaften gezeichnet. Die Gefühle wie Haß, Furcht u.a. lassen ihn manchmal von fremden Gewalten, die ihn überkommen, abhängig erscheinen. Mit der Tendenz zur Personifikation der seelischen Grundkräfte und ihr Verlegen in die Außenwelt hat der Mensch die Welt zum Schauplatz subjektiven Erlebens gemacht. ³¹⁶

Die Personifikation elementarer Naturgewalten wird gerade von denen vollzogen, die von einem bestimmten Trieb besonders beherrscht werden, oder von ihm besessen zu sein scheinen. Jeder starke Trieb beeinflußt und verwandelt den Menschen zum guten oder bösen. So wurden die Gestirne, Himmelserscheinungen, Vorgänge der Natur zu Gegenbildern der Leidenschaften und Gefühle, der den Menschen beherrschenden Gewalten. In diesem wechselseitigen Geschehen begegnet sich die Natursymbolik mit der Symbolik seelischer Erlebnisse und beeinflußt sich gegenseitig. ³¹⁷

Die magischen Bräuche sind auch Äußerungen eines Ausdrucktriebes, eine bestimmte Form von Kommunikation in der Formensprache von Bewegungen und Handlungen. So ist z.B. bei vielen mimischen Gesten, die in Akten weißer und schwarzer Magie vorkommen, auf den eigentlichen hintergründigen Sinn solcher Handlungen zu achten. Auf diesen Tatbestand hat Bronislaw Malinowski aufmerksam gemacht, wenn er von den Riten und Beschwörungen, durch die andere Menschen magisch erreicht werden sollen, sagt: "Der emotionale Hintergrund jedoch, die Gesten und Ausdrucksweise des Zauberers während der Ausführung sind nur selten beschrieben worden, aber...von größter Bedeutung". ³¹⁸ Wenn also ein Zauberer einen Speer mit dem heftigen Ausdruck von Wut und Haß in die Luft wirft, so wird dadurch nicht nur die Gewalttat oder das Erstechen dargestellt, sondern es muß auch der

Leidenschaft der Gewalt Ausdruck verliehen werden. In einer solchen Handlung ist der "...dramatische Ausdruck von Emotion das Wesentlichste dieses Aktes, denn was wird eigentlich darin dargestellt?...der emotionale Zustand des Ausführenden, ein Zustand, der weitgehend der gegebenen Situation entspricht und der seinen mimischen Ausdruck finden muß".³¹⁹ Die Wirkung solcher Riten ist je nach Mimik und Geste aufreizender oder beschwichtigender Art. Sie richtet sich nach dem Ziel der magischen Handlung und wird dadurch reeler Ausdruck der verschiedensten menschlichen Gefühle wie Haß, Wut, Liebe (Liebeszauber muß z.B. das magisch zu beeinflussende Objekt umfassen, streicheln, lieben und sich von Leidenschaft übermannt darstellen). Bei der Kriegs-Magie werden der Zorn, die Angriffslust und die Emotionen leidenschaftlicher Kampfeslust gefördert. Bei der Magie des Schreckens und des Exorzismus verhält sich der Zauberer so, als ob er selbst von einem Gefühl der Angst befallen, aber doch im heftigen Ringen den Gegner zu bekämpfen vermag. Alle diese Handlungen sind Ausdrucksformen von Emotionen, die noch durch den Gebrauch von Substanzen, Gegenständen, die dem Thema der Magie entsprechen (z.B. Blumen und Wohlgeruch bei Liebeszauber, gefährliche, übelriechende giftige Substanzen bei schwarzer Magie) assoziiert und beeinflußt werden.

So haben z.B. "Beschwichtigungsriten" den Sinn, beschwichtigen die Wirkungen in dem Ausübenden selbst auszulösen. Der Ausübende wird beim Vollzug der magischen Handlung durch die Ausschaltung oder Überwindung unerträglicher oder irgendwie hemmender Vorstellungen und Gefühle in seinem Zustand geändert. Auch wenn die Lebensbedingungen der Außenwelt nicht günstiger werden, so wird doch sein Sicherheitsgefühl, seine Zuversicht und seine Bereitwilligkeit gehoben. Durch die instinktive Handlung beschwichtigt sich das sorgenvolle und bedrückte Gemüt und gewinnt durch diese Art katharischer Entsprannung die Sicherheit und Zuversicht für die Erfüllung seiner Aufgaben.³²⁰

Der besondere Sinn von Initiationsriten (cf. "rite de passage") liegt in dem "Stirb", dem das "Werde" folgen soll. Dieser Gedanke der Wiedergeburt und Abtötung dient der gewünschten Erneuerung des ganzen Wesens und ist vielleicht der Kernpunkt aller magisch-religiösen Übung überhaupt. Dieser Vorgang war bei

allen westafrikanischen Völkern der Inhalt vieler Geheimbünde, in denen die jungen Männer vom Großmeister des Geheimbundes in die Mysterien dieser "neuen Geburt" eingeführt wurden.

Entsprechend der innigen Verwobenheit von Objekt und Subjekt (wir erinnern uns: dem Seelischen haftet Objektivitätscharakter an , den Dingen aber Subjektivitätscharakter) gibt es in der Vorstellung das Prinzip der Wechselwirkung und Austauschbarkeit. Die Kraft mancher Dingwirkungen hat Suggestionscharakter. Die Beeinflussung beruht auf dem Glaubensprinzip, daß jeder Gegenstand mit dem Wesen dessen beladen ist der ihn besaß oder auch nur berührte. Dieser den Dingen innewohnende seelische Gehalt hat psychologische Wirkungen auf den Glaubenden. Umgekehrt geschieht dasselbe unter der gleichen Voraussetzung in einem bestimmten Glaubenszusammenhang. Danach kann man einen schwach gewordenen Fetisch oder kultischen Gegenstand wieder auffrischen und erneuern, indem man ihm neue magische Kräfte zuführt. ³²¹

Der magische Mensch ist in seiner Erlebnisfähigkeit für suggestive Wirkungen außerordentlich empfänglich. Es gibt für ihn eine Anzahl Momente im magischen Geschehen, die tief auf seine seelische Erlebnisfähigkeit einwirken. Die magisch-religiösen Kulte, zauberischen Akte, Zeremonien, Riten und magischen Handlungen sind als höchst wirksame Suggestionen zu werten. Als Folge seiner Einbildungskraft erfährt der Mensch, daß über ihn suggestiv und machtvoll bestimmt wird. Darüber hinaus verfehlen der Gesang, das Trommeln und Händeklatschen sowie das gesamte Kultmilieu ihre Wirkung nicht. Besonders in der Volksmedizin spielen suggestive Praktiken eine wichtige Rolle. Es sind die Medizinmänner und Priester, die sich vornehmlich der magischen Suggestionspraxis widmen.

5.6 Zusammenfassung und Interpretation

Die Ausführungen in diesem Kapitel haben gezeigt, daß sich auf dem Hintergrund eines in der Geschichte Brasiliens praktizierten offiziellen Katholizismus eine Art inoffizieller Katholizismus gebildet hat. Auf der untersten Ebene im Volk hat eine religiöse Neuformulierung stattgefunden. Der Volkskatholizismus wurde zur Grundlage einer ganz neuen Form der Religionsausübung, die sich durch den Gebrauch der tief im Volke verankerten portugiesischen, indianischen und afrikanischen Traditionselemente angereichert und in einer regional verschiedenen Gestaltung herausgebildet hat. Das offensichtliche Mißverhältnis zwischen dem aristokratischen und dogmatisch lehrhaften Katholizismus und dem gelebten Glauben der niederen Volksschichten hat zu der Entfaltung eigener Formen religiöser Betätigung im Volkskatholizismus und damit zur selbständigen Entwicklung der brasilianischen Volksreligiosität geführt.

Die Mehrheit der katholischen Bevölkerung Brasiliens war nicht in das liturgische Leben der Kirche integriert. Das Dogma der Kirche hatte nur bei einer kleinen Bevölkerungsgruppe realen Einfluß auf das Leben. Der Bruch zwischen den Glaubenslehren und dem gelebten Glauben wurde im Volk immer deutlicher. Obwohl die katholische Kirche ihre Präsenz an allen Orten erkennen läßt fehlt dem einfachen Menschen das geistliche Leben im Alltag. Das Volk aber will den Glauben konkret leben und erleben. Es benötigt geistliche Lebensregeln, Wegweisung und den inneren seelischen Halt für eine ganzheitliche Lebensbewältigung.

In dem vorhandenen geistlich-religiösen Vakuum hat sich der Aberglaube breitgemacht. Durch ihre Kunst der mystisch-magischen Materialisation des Übersinnlichen gelang es den brasilianischen Heilern in Millionen Menschen den Aberglauben zu wecken und zu stärken, indem sie große Teile der Bevölkerung in die Nachfolge der magisch-religiösen Praxis geführt haben. An die Stelle der geistlichen war die magische Lebensbewältigung getreten. Das magische Brauchtum mit seinen Praktiken, seiner Technik und mit seinen Heilmitteln hat den einfachen Brasilianer auf seiner Suche nach lebendiger religiöser Erfahrung mit Beschlag belegt

und ihn an eine Art okkult-religiös-magische Lebensbewältigung verhaftet. Den entscheidenden Einfluß bei diesem Prozeß haben die Gläubigen der afrobrasilianischen Religiosität ausgeübt.

Für die Durchsetzung der afb Religiosität in Brasilien sind folgende, von Afrika geerbte Verhaltensweisen, Prinzipien und Mechanismen verantwortlich: Starkes Gemeinschaftserleben und umfassende Teilhabe am kultischen Geschehen - feste Einbindung in die Gruppe - Betonung der Polarität des Lebens zwischen gut (weiß) und böse(schwarz) und die damit verbundene Kausaltheorie von Segen und Strafe im Wirkungsbereich der Orixá-Gottheiten-Entwicklung persönlicher Beziehungen auf der Basis absoluter Autorität zwischen Kultpriester und Klient - Orientierung und Steuerung der Gruppe durch dramatische, bildhafte, suggestive und stark körperbezogene gefühlsbetonte Beeinflussungsmechanismen in Musik, Gesang, Ritus, Krankenbehandlung und Lebensbewältigung - Herstellung individueller und kollektiver Beziehungen zu Kosmos, Natur und Gesellschaft, in welchen der Mensch immer Mittelpunkt und Vertreter seiner Interessen, Ansprüche und Bedürfnisse bleibt - Bestimmung des geistigen Lebens durch ständigen Kräfetausch in Opfer und Lebenshingabe um in dieser "lebensnotwendigen Teilhabe" immer die Kräfte einer positiven Lebenserfüllung zur Verfügung zu haben. Das Lebenszentrum der afb Religiosität ist der Umgang mit den vielerlei persönlichen und überpersönlichen Kräften, von deren Wohlwollen das persönliche Schicksal abhängig gedacht wird.

6. Die afrobrasilianischen Kulte

6.1 Die afrobrasilianischen Kulte in Nord- und Nordostbrasilien

6.1.1 Der Santidade-Kult der Indianer in Brasilien

6.1.2 Pajelança und Catimbô

6.1.2.1 Der Pajelança-Kult

6.1.2.2 Der Catimbô-Kult

6.1.3 Der Torê-Kult

6.1.4 Sonderform eines indianisch-katholischen Kultes

6.1.5 Spuren einer weiteren frühen synkretisch-afro-brasilianischen Kultform

6.1.6 Der Capoeira-Tanz

6.1.7 Der Candomblé-Kult: eine westafrikanische Religion

6.1.7.1 Kultorte und Kulthäuser des Candomblé

6.1.7.2 Die Organisation, Hierarchie und Aufgabenteilung im Candomblé.

6.1.7.3 Die Hierarchie im Pantheon der "orixas".

6.1.7.4 Das System der Entsprechungen

6.1.7.5 Das Ritual

6.1.7.6 Die Initiation

6.1.7.7 Die Bedeutung und Wirkung des Candomblé

6.2 Die afrobrasilianischen Kulte in Zentral- und Südbrasilien.

6.2.1 Erklärungsversuche der afrobrasilianischen Kultnamen

6.2.2 Die Entwicklung der afrobrasilianischen Kulte mit Bantu-Tradition.

6.2.2.1 Der Kulttyp "Cabula"

6.2.2.2 Der Kulttyp "Macumba"

6.2.2.3 Der Kulttyp "Umbanda"

- 6.3 Der afrobrasilianische Kult als Ausdruck des "homo religiosus popularis" in Brasilien
 - 6.3.1 Der afrobrasilianische Kult als Angebot religiös-magischer Lebensbewältigung
 - 6.3.2 Der brasilianische Mensch und sein religiöses Verhalten
 - 6.3.3 Der afrobrasilianische Kult und seine Dynamik
 - 6.3.4 Der afrobrasilianische Kult als Heilsweg

6. Die afrobrasilianischen Kulte

Die afrobrasilianischen Kulte sind fester Bestandteil der Volksreligiosität. In ihrer regional bedingten Eigenart haben sich in ihnen die Grundformen der afb Religiosität gebildet, die in den letzten Jahrzehnten immer mehr zu einer synkretischen Neureligion zusammenschmelzen. Der Terminus "afrobrasilianisch"(afb) ist Hinweis auf die in ihm wirksamen religiösen Grundelemente. Dieser Begriff läßt nicht erkennen, daß in den afb Kult außer den starken afrikanischen Elementen die indianischen, katholischen, spiritistischen und esoterischen Lehren eine wichtige Rolle spielen.

Der afb Kult ist eine neue Form der Religionsausübung, denn in ihm werden hauptsächlich magisch-mythische Werte gepflegt. Die Vertreter des afb Kultes erheben in der Gegenwart den Anspruch, daß die afb Religiosität zur Nationalreligion erhoben wird. Die Erforschung der Kultgeschichte läßt einen fortlaufenden Gestaltwandel dieses religiösen Phänomenes erkennen. Dadurch ist eine genaue Definition der Eigenart des afb Kultes erschwert. Die afb Kulte sind bereits regional und überregional organisiert.

In den afb Kult sind Religionsformen der Ureinwohner Brasiliens eingeflossen. Durch den Kontakt mit dem Katholizismus haben sich sehr früh synkretische Religionsformen gebildet. Sie können als Vorformen der afb Religiosität betrachtet werden. Als religiöser Beitrag zu den Grundformen der heutigen Volksreligiosität haben sich solche synkretischen Religionselemente in ihrer regionalen Eigenart bis heute erhalten. Durch die fortschreitende Vermischung dieser synkretischen Religionselemente mit vielen anderen, in Brasilien gewachsenen religiösen Traditionen, hat sich in den Letzten Jahrzehnten eine eigenständige Entwicklung gezeigt. Die synkretische brasilianische Volksreligiosität ist der Mutterboden geworden, auf dem sich eine zukünftige brasilianische Nationalreligion entfaltet. Es ist der afb Kult, dessen Traditionen tief im Volk verankert sind, und der immer mehr vereinheitlichende Tendenzen aufweist. Sein Streben zeigt sich im Selbstverständnis seiner Vertreter, die

sich als kultische Repräsentanten einer religiösen Organisation verstehen, in denen die unterschiedlichen religiösen oder kirchlichen Überzeugungen keinesfalls als trennend angesehen werden.

Die Erforschung der afb Kulte in der Eigenart ihrer Erscheinungsformen richtet sich nach geographischen und kulturellen Voraussetzungen in Brasilien. Dieses Land besitzt ein riesiges Territorium und dadurch entsprechend verschieden entwickelte Landschafts- und Kulturgebiete. Das Auftreten der afb Kulte in den regional abgrenzbaren Kulturgebieten ist von der Entwicklung der Volksbräuche in den erfaßten Kulturzonen stark beeinflußt worden. Die nationale Folklore in den verschiedenen Kulturzonen richtet sich nach den überlieferten und konservierten Traditionen. Sie gibt die notwendigen Hinweise auf die Eigenart der Umwelt, der Grundüberzeugungen und den Menschentypus der zu behandelnden Region. Diese Voraussetzungen müssen bei einer korrekten Beurteilung der afb Kulte in ihrer regionalen Eigenart beachtet werden.

Auf die unterschiedlichen Kulturgebiete in Brasilien hat bereits Alceu Maynard Araújo hingewiesen.¹ Nach seiner Darstellung sind in diesen Zonen bestimmte kulturelle Charakteristiken feststellbar, die auf die Folklore und auf die Verwirklichung der religiösen Praxis einen wichtigen Einfluß ausgeübt haben. Der Fortbestand wichtiger folkloristischer Kulturelemente ist mit dem Fortbestand der kulturellen Interessengruppen verbunden. In den afb Kulturen, als religiöse Interessengruppen, wurden über den gesamten Zeitraum der Geschichte Brasiliens die Kultur- und Religionselemente der indianischen, afrikanischen und portugiesischen Traditionen gepflegt. Durch die Binnenwanderungen und durch die Landflucht hat es in Brasilien eine permanente kulturelle und religiöse Grenzüberschreitung in den verschiedenen Zonen gegeben. Dies hat zu einer ständigen Vermischung und Neubildung der Traditionen geführt.

In den Kulturgebieten Brasiliens haben sich die afb Kulte regional unterschiedlich entfaltet. In ihrer religiösen Gestalt sind sie von den am Ort wichtigen Traditionen geprägt. Diese

Unterschiede lassen sich in Kultform, Kultmittel und Kulturausübung, sowie in der Namensgebung erkennen. Je nach Region und Eigenart sind in Brasilien folgende Kulte zu unterscheiden: Im Norden Brasiliens zeigen sich Spuren des Kultes "Casa das Minas", "Tambor de Minas", "Catimbô" und Catimbô-ähnliche Abweichungen wie "Torê", "Babaçuê", und "Pajelança". In Westbrasilien, im Staate Acre wurde ein ähnlicher afb Kult "Huasca" oder "Santo Daime" festgestellt. Im Nordosten wurde er hauptsächlich "Xango", "Catimbô", "Candomblé" und "Candomblé de Caboclo" genannt. Im Südosten und Süden waren es Abweichungen des "Batuque", sowie "Macumba" und "Umbanda".²

In den afb Kulturen sind hauptsächlich westafrikanische und südwestafrikanische Traditionen unter Hinzunahme katholischer Frömmigkeitsformen wirksam geworden. Nicht zu vergessen sind die indianischen Kultformen die sich im synkretischen "Santidade-Kult" in der Frühzeit Brasiliens gebildet haben. Je nach geschichtlicher und regionaler Einordnung kann man in Brasilien drei Haupttypen von afb Kulturen feststellen. Es sind dies hauptsächlich die nördlichen Kulte mit ihrem indianisch-katholisch- und leicht afrikanischen Einschlag. Dann sind es die Kulte des Nordostens mit ihrer vorwiegend westafrikanischen Tradition (Ewe- und Yorubatraditionen). Und dann kommen die mit den Bantukulturen vermischten südöstlichen und südlichen afb Kulte. In der Gegenwart sind in allen Kulturen stark spiritistische Elemente sowie esoterische Lehren hinzugekommen. Auf den Einfluß der islamischen Kultur und Religiosität wird nur im Zusammenhang einer Sonderform der afb Kulturausübung eingegangen. Die geschichtlich und sozial bedingten regionalen Eigenheiten der afb Kulte werden bei ihrer jeweiligen Darstellung berücksichtigt. Es sei darauf hingewiesen, daß in dieser Arbeit auf den afro-indianischen Mischkult mit dem Namen "Candomblé de caboclo" als einer Zwischenform, die noch sehr wenig erforscht wurde, nicht eingegangen werden kann.

6.1 Die afrobrasilianischen Kulte in Nord- und Nordostbrasilien

Bis zum Erscheinen des Afrikaners in Brasilien waren die religiösen Gegenbewegungen der Indianer von indianisch-katholischen Elementen durchsetzt. Leider findet man in europäischen Darstellungen zu wenig über die geschichtlichen Abläufe des Akkulturationsprozesses in der Frühzeit Brasiliens. In der gesamten Literatur taucht aber immer wieder der Afrikaner als Traditionsträger und -gestalter des kulturellen Lebens in seiner Umwelt auf. Doch ist es schwer sein religiöses und kulturelles Schaffen geschichtlich genau einzuordnen und die jeweiligen Einflußgebiete festzulegen.

Auch wenn viele afb Kulte längst nicht mehr existieren läßt sich eine durchgehende Linie ihrer Existenz und Tätigkeit in der Geschichte Brasiliens feststellen. Die dafür notwendigen Geschichtszahlen werden bei der Behandlung der einzelnen Kulte aufgeführt.

6.1.1 Der Santidade-Kult der Indianer in Brasilien

Ein besonderes Merkmal ursprünglicher indianischer Religiosität in Brasilien ist der Messiasglaube, der von den frühen katholischen Missionaren unter den Indianern vorgefunden wurde. Dieser Glaube ersehnt das Erscheinen eines Erlösers, der die bestehende Weltordnung beenden und eine neue, gerechtere und glücklichere Ordnung in dieser Welt aufrichten wird. Unter den Tupi-Guaranie hat sich die Legende von der Wiederkehr eines mythischen Heros erhalten und wurde immer wieder zum Anlaß, das "Land ohne Übel" auf dem Wege ritueller Tänze und durch Wanderungen unter religiösen Führern zu suchen. Da es für den Indianer keine scharfe Trennung zwischen Diesseits und Jenseits gibt ist dieser Begriff "Land ohne Übel" zugleich natürlich und außergewöhnlich. Dieses Land trägt die Wesenszüge eines irdischen und doch als übernatürlich empfundenen Paradieses.³

Erste Hinweise auf diesen messianischen Glauben finden sich in Briefen der Pater Nobrega und Anchieta. Pater Nobrega (1551) berichtete, daß immer wieder unter den Eingeborenen Zauberer aufstanden und empfahlen die Arbeit niederzulegen und zu tanzen.⁴ Bei solchem Verhalten würde die Zeit kommen, in der sich alle Arbeit von selbst täte, alle Menschen sehr lange leben und die Frauen immer jung bleiben würden. Der Jesuit Gandavo berichtet von einem Zauberer Viaruzu (1549), der vorgab dem Munde Gottes entsprossen zu sein um das heilige Wort zu verkünden. Er nährte sich von einem Likör den er angeblich von Gott selbst erhielt. Diese indianischen Bewegungen fanden sich in den Gebieten von Bahia, Pernambuco und Maranhao. Aus dem Süden berichtet Pater Anchieta von einem Zauberer, dem alle nachfolgten und den sie wie einen großen Heiligen verehrten. Die Nachfolger opferten ihm alles, da sie glaubten, daß er die Macht habe sie zu töten, würden sie ihm nicht zu Willen sein. In diesen Bewegungen handelt es sich um indianische Religiosität, die noch keinerlei Beziehungen zur christlichen Religion hatten. Diese Bewegungen wiederholten sich in Abständen bis in das 19. und 20. Jahrhundert. Es ist immer wieder dieselbe Glaubensbereitschaft die den vorgetragenen Prophezeiungen glaubt, den Befehlen zum Aufbruch folgt und die Anhänger tagelang den heiligen Tanz vollziehen läßt, durch den sie das verheißene Land erreichen wollen. Die meisten dieser Bewegungen werden von den jeweiligen "Pajês" (Medizinmänner) geleitet.⁵

Diese indianischen Bewegungen richteten sich gegen den Einfluß der Jesuiten. Sie wurden in den Gegenden der missionarischen Arbeit der Jesuiten festgestellt, wenn diese in neue Gebiete vordrangen. Die religiös bestimmte Indianerführung wehrte sich entschlossen gegen den Übergriff der weißen Missionare. Die Zusammenführung großer Indianerstämme und ihre religiösen Bemühungen unter der Leitung eines berühmten Medizinmannes sollten der Erhaltung der typisch indianischen Lebensweise dienen und die alte Ordnung wiederherstellen. Da diese Bemühungen nicht zum gewünschten Erfolg führten befahl der Oberpriester das religiöse Verhalten der Pater nachzunehmen. Auf diese Weise kam es zur Entstehung eines religiös-indianisch-christlichen

Brauchtums in Brasilien. Besonders hervorzuheben ist die Imitation der Taufe, die durch den großen Zauberer Yaguacaporo angeordnet worden war. In dieser Taufzeremonie wurde der ganze Körper gewaschen. Durch diese Taufart sollte die Macht der christlichen Taufe genommen werden und der Indianer in die eigenen Reihen zurückgeführt werden. Diese Bewegung verkündete das nahe Ende der Christen. Man zog singend und tanzend von Dorf zu Dorf und proklamierte das Verderben der Christen und das Wiederaufleben des nunmehr vollkommenen Indianerlebens. Aus dieser Auseinandersetzung gingen die Jesuiten jedoch als Sieger hervor.⁶

Eine andere Art religiöser Bewegung entstand unter den Indianern, die ihren Stämmen fremd geworden waren. Entweder als Sklaven auf die Pflanzungen gebracht oder auf den Missionsstationen zusammengeführt verloren sie die Stammesunterschiede und damit ihre völkische Identität. Die Akkulturation war für sie die Aufnötigung fremder Lebensformen. Aus dem gewohnten Lebensrhythmus herausgerissen wurden sie durch die ihnen von ihren Beherrschern auferlegten fremden Verhaltensweisen sich selbst entfremdet. Die sich entwickelnden religiösen Mischformen, in denen christliche Bräuche und indianische Riten in Gebeten und Tänzen ihren Ausdruck fanden sind in der Geschichte Brasiliens unter dem Namen "Santidade" bekannt gewordene Bewegungen.^{6a}

Die "Santidade-Bewegungen" waren religiöse Revolten. Ihre Führer empfahlen die Niederlegung der Arbeit, die Hingabe an den Ritus mit seiner Musik, Tanz und den heiligen Gesängen. Sie versprachen die Befreiung der Indianer vom Joch der Weißen. Diese Bewegungen gab es in den Regionen von Bahia, Pernambuco und im Grenzgebiet von Paraguay und Brasilien. Im Küstengebiet Brasiliens sind nur zu Beginn der Besiedlung solche Bewegungen zu verzeichnen. Aus den Akten der Inquisition in Brasilien geht hervor, daß z.B. der Plantagenbesitzer Fernao Cabral de Tahide eine Sekte beschütze, die den Namen "Santidade" führte. Sie verehere hölzerne Götzen, ahme den katholischen Kult nach und benütze den Rosenkranz, Bücher und Kapellen. Ein anderer Bericht besagt, daß ein bekehrter Indianersklave anfang solcherei Kulthandlungen zu zelebrieren und andere Indianer zu unterrichten. Er und seine Gefolgschaft

zogen durch die Pflanzungen, verrichteten ihre Kulthandlungen und verkündigten, daß sie den wahren Gott und die wahren Heiligen hätten. Es sei die Zeit gekommen, daß sie Herren über die Weißen würden und die Weißen ihre Sklaven. Wer ihnen und ihrer Glaubenslehre, genannt "Santidade" nicht angehören wolle, würde in Fische oder Vögel verwandelt.

Ein anderer Indianer, in der Jesuitenniederlassung Tinharé erzogen, sammelte um sich eine große Anhängerschaft, deren Obere eine Art himmlischen Hofstaat von Heiligen beiderlei Geschlechts bildeten. Zu diesem Hofstaat gehörten Bischöfe, Priester und Messner. Dieser Indianer predigte im "Sertao" den Indianern, die von den Pflanzungen geflüchtet waren. Durch die Verehrung ihres Idols glaubten sie aus der Knechtschaft befreit zu werden. Die Lehre der Christen sei falsch, deswegen müsse eine neue Religion gestiftet werden. In einer Art Kirche verehrten sie ihr Idol aus Holz. Es gab ein Taufbecken, in dem die einzelnen Indianer sich gegenseitig taufte und ein zweites Becken mit Weihwasser und dem dazu gehörenden Weihwedel.⁷ Sie hatten einen Altar, Bücher mit Seiten aus Holzbrettchen, einen Stuhl, in dem sie den Frauen die Beichte abnahmen. So wurden die Bräuche und Kulthandlungen der Kirche nachgeahmt. In ihren Riten verbanden sich Traditionen christlicher und indianischer Herkunft. Der Häuptling hieß "Vater"(Papa). Bei der Neutaufe nahmen die Nachfolger stammeseigene Namen an. In diesen Kulthandlungen und Riten spielte der Tabak als heilig gehaltenes Gewächs eine wichtige Rolle. Der Tabakrauch wurde gierig eingesogen, bis man in Trance fiel. In ihren religiösen Gesängen, Tänzen und Gebeten verehrten sie nach Indianersitte ihr Idol. Die Sekte lebte in den Wäldern. Innerhalb der Hierarchie stand der Hohepriester an der Spitze. Nach ihm kam ein kleiner Heiliger, "Santinho" genannt. Dieser und eine dazugehörige Kultmutter, eine sogenannte Mutter Gottes, waren seine ihm direkt untergebenen Gehilfen.⁸

Zusammenfassung und Deutung

Der Santidade-Kult hatte in seiner Hierarchie an oberster Spitze einen indianischen und später auch afrikanischen "Papst"

mit den ihm unterstellten Bischöfen. Die Priester vollzogen religiöse Zeremonien, die an das aus Holz angefertigte Kultbild gerichtet wurden. Damit imitierten sie den ihnen bekannten katholischen Kult.

Die verschiedenen Formen des Santidade-Kultes sind Ausdruck einer im Fluss befindlichen Akkulturation. Unter der Oberflächenwirkung der Christianisierung der Indianer blieben die Grundmuster alter indianischer Traditionen. Die Art der indianischen Religiosität und der kultischen Traditionen wurde damit unter der christlichen Verkleidung verteidigt und beibehalten. Der sich auf diese Weise herausbildende "culto indígena" (indianische Kult) knüpfte an bereits bekannte Traditionen an. Der Santidade-Kult ist der erste Ausdruck des eigenen Empfindens seitens der seiner alten indianischen Traditionen beraubten Bevölkerung. Für die einfache brasilianische Bevölkerung wurde der Santidade-Kult zum religiösen Anziehungspunkt.

Der Santidade-Kult ist Ausdruck des Protestes gegen die Errichtung der portugiesischen Herrschaft in Brasilien. Die von den Siedlern oder von den Jesuiten den Indianern gewährte Scheinfreiheit konnte das Gefühl der unmittelbaren Bedrohung durch die Weißen nicht auslöschen. Der zunehmenden Versklavung der Ureinwohner, die sich der Willkür der Weißen ausgesetzt sahen, versuchten die Eingeborenen durch Aufstände und durch den Santidade-Kult zu begegnen. Die Indianer sahen, daß ihre religiösen Grundwerte in der eigenen Bevölkerung immer mehr an Bedeutung verloren. Ihre Reaktion richtete sich gegen die Aushöhlung der indianischen Traditionen durch die Lehren der Weißen. Sie begriffen, daß die strukturelle Auflösung ihrer Stammesfreiheit zur Vernichtung ihrer Volksgruppe führen würde.

Das "Land ohne Übel" wird deshalb zum Ort der Hoffnung, an welchem sich das Stammesleben neu entfalten kann. Der Santidade-Kult ist Reaktion gegen die Unterwerfung der Indianergruppen unter die Herrschaft der Weißen und gegen den zunehmenden inneren Zerfall der Stämme als Folge des engen Kontaktes zwischen beiden Gruppen. Der Angst vor dem strukturellen Verfall

der Eingeborenengemeinschaft sucht man im Santidade-Kult dadurch zu begegnen, daß neue religiöse Gruppen gebildet werden die diesen Verfall aufhalten sollen. Sie sind als der Versuch zu deuten als Indianer zu überleben, indem die Unterschiede zwischen Eingeborenen und Weißen einerseits aufrecht erhalten werden und andererseits dennoch dem Neuen Raum zu gewähren der von seinen Vertretern beansprucht wird. Durch die Übernahme der Traditionselemente der alten Stammesvorbilder und die Vermischung mit den neuen religiösen Inhalten wurden neue soziale Richtlinien geschaffen, die eine erneute völkische Tradition gewährleisten sollten, da eine Wiederherstellung der alten Ordnung nicht mehr möglich war.

6.1.2 Pajelança und Catimbó

Es ist heute eine allgemein anerkannte Tatsache, daß sich die afb Kulte im Norden und Nordosten Brasiliens auf der Grundlage indianischer Traditionen entwickelt haben. Ihre Eigenart ist durch den Gebrauch regional bedingter Kulturelemente mitbestimmt. So finden sich im Gebiet der Nordstaaten Amazonas, Pará, Natal, Maranhao und Piauí überwiegend indianische Kultgebräuche, die zu bestimmenden Faktoren innerhalb der afb Kulte geworden sind. Eine Ausnahme bildet der Staat Maranhao, in welchem sich die afrikanischen Traditionen gegenüber den indianischen durchzusetzen vermochten.⁹ Die meisten Bewohner der Nordregionen Brasiliens, die sogenannten "Caboclos",¹⁰ sind arm und ungebildet. Ihr Abstand zur westlichen Zivilisation ist groß. Das Leben und Denken dieser Menschen wurde jahrhundertlang durch ihre ländliche Umgebung geprägt.

Auf der Grundlage einer lange gewachsenen Volksreligiosität mit ihrer eigenen Traditions- und Wesensart haben sich in den Gebieten des Nordens zwei Grundtypen dieser besonderen Kultart durchgesetzt. In der Kultpraxis der "Pajelança" begegnen wir einer Frühform der Lebensbewältigung auf magischem Wege. Sie lehnt sich in Lehre und Praxis noch sehr

stark an überlieferte indianische Traditionen an. Im Kult des "Catimbô" ist bereits ein späteres Stadium einer auf dem Boden der "Pajelança" gewachsenen synkretischen indianisch-europäisch-afrikanischen Kultideologie zu erkennen.

6.1.2.1 Der Pajelança-Kult

Die Forschungen von Harald Schuls im Staate Mato Grosso und die von Charles Wagley im Staate Maranhao haben ergeben, daß die Indianer ohne Kontakt mit der Außenwelt ihren Glauben unverändert beibehalten haben.¹¹

Durch alle Variationen indianischer Gläubigkeit wird ein Grundkonzept erkennbar. Der Indianer glaubt an übernatürliche Wesen und er ist der Überzeugung, daß die Krankheit durch böse Geister verursacht wird. Besonders in den zu der Tupi-Guarani Gruppe gehörenden Stämme - sie hatten die ersten Kontakte mit den Portugiesen - gehörte es zur Weltanschauung, daß alle Lebensbereiche wie Umwelt, Jagd, Geburt etc. von Geistern beeinflußt wurden. Ihr Glaube richtete sich grundsätzlich auf konkrete Erfahrungsmöglichkeiten. Diese wurde ihnen vom Pajê vermittelt. Der Pajê (Tupi-Sprache: pa'yê) war das geistliche Oberhaupt eines jeden Stammes. Sein Amt umfaßte die Funktionen eines Hohenpriesters, Propheten, Medizинmannes und Zauberebers.¹² In seiner unumstrittenen Rolle als Vermittler zwischen Erd- und Himmelswelt war der Pajê "The man who can control or placate these powerful agents...who exerts his own power not through prayer or invocation but through his own magical qualities, which he himself has developed."¹³

Der Pajê nahm in seiner Amtsführung das Pulver der getrockneten Frucht des Paricá (Tupi-Sprache: pari'ká = Piptadenia peregrina)¹⁴ zu Hilfe. Durch schnupfen und rauchen dieses Pulvers geriet er in Trance. Die dadurch provozierten Träume und im Zustand der Halluzination ließen den Pajê

Vergangenheit und Zukunft erkennen. Getreu der weltweit verbreiteten Art eines Schamanen, nahm er auf diese Weise Kontakte mit der Geisterwelt auf und regierte seine Untergebenen durch übernatürliche Direktiven. Diese Form des Kontaktes zur Oberwelt ermöglichte es dem Pajê alle Probleme des Alltags innerhalb einer durch Religion verbundenen Gemeinschaft zu lösen. Der Pajê war Vertrauensmann, er gab Ratschläge und Rezepte, er entdeckte Geheimnisse und garantierte die Kontinuität der religiösen Überlieferung. Von ihm kamen die Anordnungen für die Kultfeiern und für die Wiederherstellung des körperlichen, seelischen und sozialen Gleichgewichtes des einzelnen und der gesamten Gemeinschaft. Durch ihn, als dem Zentrum und Träger magischer Kräfte, offenbarten sich die verschiedensten Geister in ihren unterschiedlichen Qualitäten. Jeder Geist hatte seine typische Stimme, Eigenart, Geschmack und seinen eigenen Gesang.¹⁵ Der Pajê war der unumstrittene Anführer und Geheimnisträger der Pajelança.¹⁶ Pajelança auszuüben bedeutet die Kunst des Heilens zu kennen und zu beherrschen.

Die Lehren und Handlungen des Pajelança-Kultes haben die mythischen Überlieferungen der Indianer zur Grundlage. Die Furcht vor den Ahnengeistern und die deshalb notwendige Befriedigung ihres Willens ist wichtiger Bestandteil des Pajelança-Kultes. Man kannte seit Urzeiten den Totenkult und fürchtete hauptsächlich die Aktionen der Totengeister die sich zu Lebzeiten schwerwiegender Vergehen schuldig gemacht hatten.¹⁷ Überhaupt wurde die Existenz des Menschen immer unter der Bedrohung durch Geistwesen erlebt. Man suchte sich deshalb von dem Einfluß böser Mächte zu befreien und durch die Wirksamkeit positiver Geister Sicherheit, Schutz und Geborgenheit zu erlangen. Die Krankheitsursache sah man in spezifischen Objekten, die vom Pajê in magischem Ritus aus dem betreffenden kranken Körperteil entfernte. In der fühlbaren und erlebnisreichen Behandlung durch den Pajê spielten Simulation und Suggestion eine wichtige Rolle. Auf diese Weise konnte der Hilfesuchende konkret an der geheimnisvollen Magie teilnehmen. Auf der Grundlage der indianischen Weltanschauung versuchte man sich durch apotropäische und andere magische Handlungen, Tabuvorschriften und besonderen Verhaltensweisen, den Einflüssen böser Kraftwirkungen zu entziehen und im Unglücksfall durch die

Wirksamkeit des Pajelança-Kultes die Wiederherstellung der gestörten Lebensharmonie erwirken.

Der originale Pajelança-Kult gebrauchte keine von der Zivilisation geprägten Kultgegenstände wie Tongefäße, Porzellschüsseln und Kerzen. Er kannte keine Gebete und Gesänge. Das Zentrum seiner Aktivität war das Erreichen des Trancezustandes des Pajê durch den Gebrauch von paricá, maracá¹⁸ (Kürbissrassel) und anderer ritueller Getränke.¹⁹ Die wichtigsten Elemente des Indianer-rituals waren der Priester (pajê), seine Utensilien, Mittel, Rauschgetränke und die Anwendung von Rauch. Die Krankheitsbehandlung beschränkte sich auf die Massage der kranken Körperstellen. Durch saugen, ziehen und pressen versuchte der Pajê das krankmachende Objekt aus dem Körper zu entfernen. Oft mußte die Hilfe von übernatürlichen Wesen hinzugezogen werden, die durch ihre Kraft die Krankheitsursache beseitigen sollten.²⁰

Mit dem langsamen Zurückdrängen der roten Rasse bekam der Pajelança-Kult eine neue Bedeutung. Die geistigen Nachfolger der alten Pajês handeln nicht mehr nach dem alten System. Obwohl sie noch durch die Indianer in die Geheimnisse des Kultes eingeführt wurden handeln die Mestizen und Weißen nur noch als "curandeiros" (Heiler).²¹ Sie heilen mit Medizinen des Waldes. Die Pflanzen beinhalten wundersame Kräfte und dürfen nicht der Vergessenheit anheimfallen.²²

Die Veränderungen des Pajelança-Kultes sind tiefgreifend. Aus der ursprünglichen Volksgemeinschaft herausgelöst hat dieser Kult nicht mehr die ursprünglich umfassende Funktion in der Bevölkerung. Man sucht den Pajelança-Heiler nur noch in bestimmten Nöten auf. Damit bekommt die "Pajelança" die Funktion der ärztlichen Sprechstunde. Die individuelle Bedienung läßt keinerlei Gruppenbildung mehr zu. Die alten indianischen Überlieferungen werden über die Ausübung der Pajelança von den Weißen übernommen. Es dauert nicht lange und der Einfluß der katholischen Religiosität wird durch die Übernahme der Heiligen, Weihwasser, Kerzen, Kreuzifix und anderer Verhaltensweisen sichtbar. In dieser Zeit der Transformation kamen neue afrikanische Überzeugungen hinzu.

Die Vermischung der heidnischen Grundelemente mit christlichen Glaubenslehren und Praktiken sowie die Einflüsse des niederen Spiritismus ergaben eine gegenseitige Durchdringung dieser religiösen Grundformen die in unterschiedlicher Gestaltung und Ausdrucksform unter dem Oberbegriff "Pajelança" im Volk bekannt waren.²³ Unter dem Begriff "Pajelança-Kult" müssen Handlungen der Zauberei und Magie verstanden werden, die von extra dafür ausgebildeten Menschen praktiziert werden. Sie werden im Volk zugleich geehrt und gefürchtet, denn sie haben angeblich die Macht, die Zukunft des einzelnen oder einer ganzen Familie - gemeint ist hauptsächlich der Einfluß auf Leben, Gesundheit, Beruf und Liebe - auf dem magischen Wege positiv oder negativ beeinflussen zu können.²⁴

6.1.2.2 Der Catimbô-Kult

Der Catimbô-Kult ist überwiegend indio-katholischer Wesensart. In Ihm finden sich die verschiedensten, zur damaligen Zeit überlieferten volksreligiösen Elemente. Der rituelle Gebrauch der Tabakspfeife durch den Catimbozeiro wurde nicht nur zum besonderen Markenzeichen dieser Kultart, sondern diente auch der Namensgebung.²⁵ Im Laufe der Zeit wurde der Name "Catimbô" zum Sammelbegriff individueller religiös-magischer Betätigung. Man versteht darunter die Inanspruchnahme der Zauberei und das In-Dienst-nehmen magisch präparierter Medizin unter Anrufung der verschiedensten Geistmächte. Gerade in den Zeiten existentieller und sozialer Verunsicherung bedeutet der Besuch beim Catimbozeiro die Erfahrung von Selbstbestätigung und die Hoffnung auf die Verwirklichung seiner mannigfachen Wünsche.²⁶

Als erweiterte Kultform hat sich der Catimbô aus den Überlieferungsresten der Pajelança heraus entwickelt. Im Catimbô ist der Einfluß afrikanischer Überlieferung spürbar aber nicht bestimmend.²⁷ Unter Anwendung und Integration der wichtigsten Kultelemente des alten

Pajelança-Kultes wurde der Catimbó somit zu einer neuen Form indianisch-katholischer Religionsausübung. Der Catimbó unterscheidet sich inhaltlich eindeutig von anderen Formen der brasilianischen Volksreligiosität (cf. Macumba, Candomblé etc.).

"...the mythology of catimbó is radically different from that of Candomblé. The African gods form a family linked by ties of generation and marriage; they constitute a system. The Amerindian spirits on the other hand are distributed geographically by villages, states, and kingdoms. They are merely localized, strung out in a decentralized organization." ²⁸ Als "Religion indianischen Ursprungs" ²⁹ hat der Catimbó nicht die festlichen Aspekte des Candomblé. Es fehlt ihm der liturgische Reichtum und die freudvolle Atmosphäre. Im Catimbó wird die alte Struktur des indianischen Juremafestes (jurema ist ein spezielles Getränk) erkennbar. Im Kontakt mit dem Katholizismus hat sich die religiöse Zeremonie des Catimbó zwar verändert, aber unter dieser gewandelten Form hat er sich in den Unterschichten der Bevölkerung des Nordostens erhalten. ³⁰ Wichtiges Wesenselement des Catimbó ist sein Geheimnischarakter. Nicht alle Glieder der Bevölkerung suchen ihn auf oder nehmen an seinen Zeremonien teil.

Der Catimbó ist das Ergebnis abergläubisch-magischen Denkens. Dieser Kult wird im Nordosten auch unter anderen Bezeichnungen (z.B. "Toré", "Babassuê", "Encanteria") ³¹ praktiziert. Das Auftauchen dieser Kulte ist durch die vielfältige Lebensbedrohung in den unwirtlichen Gegenden und durch die Probleme der Lebensbewältigung bedingt. Von der Geschichte dieser Kulte ist wenig bekannt. Man weiß nur, daß sie irgendwie die Fortsetzung des "Santidade-Kultes" sind. Der Catimbó-Kult wird im gesamten Nordosten (Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Recife, Pernambuco) gepflegt. ³² Die einzelnen Entwicklungsphasen zu verfolgen ist schwierig. Die Praxis des Catimbó war lange Zeit nicht offiziell erlaubt. Deshalb wurden die speziellen Kultradiationen bis in unser Jahrhundert nur mündlich überliefert. Die wenigen literarischen Hinweise sind nur am Ort einzusehen.

Im Catimbó-Kult wird die Lösung aller menschlichen Probleme gesucht. In ihm werden besondere Heilige angerufen und Segnungen

vorgenommen, bei denen die Anwendung heiliger Sprüche, Weihwasser und besonderer magisch-medizinischer Heilmittel eine besondere Rolle spielen. In seiner eklektischen Form wurde er zur Quelle, afro-indianischer Zauberei. Der Catimbó wurde und wird noch von Schwerkranken aufgesucht und von denen, die von der Medizin als verlorene Fälle betrachtet werden. Für sie alle bedeutet der Besuch des Catimbó eine letzte Hoffnung.³³⁾ In der Kultzeremonie wird der Kontakt zu den "caboclos"³⁴⁾ (das sind indianische geistige Wesenheiten) gesucht. Ihr Erscheinen wird vom Kultleiter innig herbeigefleht. Mit Hilfe des inkarnierten Caboclo-Geistes bemüht sich der Catimbozeiro um Heilung des Patienten. Nach den Offenbarungen wird sofort gehandelt und je nach Notwendigkeit ein magisches Rezept verabreicht.

Der Catimbó hat keine umfassende soziale Funktion. "Catimbó is an individualistic cult, not a social one; people turn to it to have their physical ailments cured or the spiritual hurts assuaged."³⁵⁾ In dem Bedürfnis um Erfahrung von persönlichem Schutz und Hilfe wird der Catimbó von allen sozialen Klassen aufgesucht. Der gläubige Besucher erwartet vom Catimbozeiro den seine Probleme lösenden Dients.³⁶⁾ Durch den Catimbó will man Schaden ausweichen oder selbst durch magischen Einfluß Schaden praktizieren. Probleme der Liebe und des Geschäftes sollen positiv oder negativ beeinflusst werden. Die Einflußnahme auf physische und psychische Leiden des eigenen Lebens und der Anderen ist dabei von ausschlaggebender Bedeutung.³⁷⁾

Beim Catimbó hat der Catimbozeiro (Heiler, Zeremonienmeister, Geheimnisträger) die entscheidende Initiative. Der(Die) Catimbozeiro(a) arbeitet entweder allein oder mit Hilfe nur einer für diesen Dienst vorbereiteten Person. Der Ruf des Catimbozeiros hängt von seinem Auftreten und von seinen okkulten Fähigkeiten ab. Er muß es verstehen um sich selbst einen Kranz glaubwürdiger Geschichten zu schaffen. Je mehr Mystik und Kraftentfaltung im Spiel sind um so berühmter und glaubwürdiger wird sein Status innerhalb der Bevölkerung. Je größer der Ruhm um so größer der Kreis der Kundschaft. Ihre Berühmtheit erreichen die meisten Catimbozeiros durch ihre besondere magische Technik.³⁸⁾

Nach seinem Selbstverständnis übt der Catimbozeiro einen wichtigen Beruf aus. Seine Aufgaben faßt er mit Ernst an und er glaubt an sein Können. Sein Amt ist die Vermittlung magischer Kräfte und dafür läßt er sich von seiner Kundschaft gut bezahlen. Von seinen Kenntnissen hängt es ab, ob die "consulta"(Besuch) von Erfolg gekrönt und der Besucher mit dem erreichten Resultat zufrieden ist. Die Menschen, die den Catimbozeiro aufsuchen, haben meistens die Möglichkeiten ausgeschöpft um ihren Nöten zu begegnen. Mit Ausnahme der von der Person des Catimbozeiros wirklich Abhängigen wird derselbe nur bei Auftreten von Not um Hilfe ersucht. Es sind die wirklich Leidenden, für die der Catimbozeiro die letzte Zuflucht ist.

Die Vorgänge in den Kultsitzungen des Catimbó richten sich nach den Bedürfnissen der Klienten. Der Catimbozeiro ist um das Erscheinen des erforderlichen Hilfsgeistes bemüht. Durch den Gebrauch von Mitteln, die ihn in Trance versetzen, wird der Besuch des Geistes vorbereitet. In der Regel geschieht dies durch das Rauchen eines dafür bestimmten Tabaks oder durch das Trinken eines Rauschtranks. Die religiösen Gesänge und der für jede Geisterscheinung nötige Rhythmus der Rasseln wirken auf das kultische Geschehen.

Der Catimbozeiro als Kultleiter bestimmt den Verlauf der Sitzung. Wie sehr der Catimbozeiro sich auf die einzelne Person einzustellen vermag zeigt die Erfahrung, daß es bei der Kultsitzung keine festen Regeln zu befolgen gilt.⁴⁰ Die Herstellung einer suggestiven Atmosphäre dient der Bildung einer soliden Vertrauensbasis zwischen Kultleiter und Klient.

Das religiös-magische Kultzentrum ist das Haus des Catimbozeiros. Im Haus selbst befindet sich der Altar mit den dazugehörenden rituellen Objekten und Geräten. Der Altar ist als Verbindungsglied zwischen dem indianischen und katholischen Amerika zu verstehen.⁴¹ Als Altar dient gewöhnlich ein Tisch, ein auf dem Boden ausgebreitetes Tuch oder eine kleine stoffbezogene Kommode.⁴² Die Gestaltung des Altars und die benötigten magischen Gebrauchsgegenstände hängen von der individuellen Vorstellung des Catimbozeiros ab. Im allgemeinen findet man auf

dem Altar folgende Gegenstände: Zigarren, Schnapsflaschen, die Imitation eins Jagdbogens, Heiligenstatuen, ein mit Bändern geschmücktes Kruzifix, Tabakspfeifen, Fadenknäuel, Nadeln, Knöpfe, kleine Schüsseln, Rasseln (maracás), Stoffpuppen, getrocknete Frösche oder Froschteile, Rollentabak etc. . An manchen Kultorten wird vor dem Altar ein Dreifuß mit einer Schüssel gebraucht, in welchem Wurzeln oder Pflanzen gekocht oder mit anderen Ingredienzien vermischt werden. ⁴³

Roger Bastide gibt eine Beschreibung über das wichtigste Element im Catimbô, den Gebrauch von "jurema". "Jurema" ist eine Pflanze der Hülsenfrüchte - *Pithecolobium tortum*. ⁴⁴ Sie dient für die Herstellung des Rauschgetränkes "jurema", indem die Pflanzen gekocht werden und der Pflanzensud einige Zeit der Gärung überlassen wird. "The princess is the large pan or bowl in which the jurema is grated and by way of which the invoked spirits descend. This is the receptacle of the santidade. Magic too has invaded the altar. Besides these ritual objects, it holds toads with their mouths stitched up, dolls to be stuck with pins, and small creatures encased in wax." ⁴⁵

Die Kultzeremonie beginnt mit der "Abertura da mesa"(Eröffnung des Tisches). Kerzen werden angezündet und bestimmte Anrufungen werden vom Catimbozeiro gesungen. Der Eröffnungsgesang dient dem Eröffnungsvorgang, d.h. jetzt sollen die Beziehungen zur Oberwelt geknüpft und wirksam werden. ⁴⁶ Die Eröffnungszereemonie wird durch symbolische Handlungen begleitet. Der Kultleiter greift z.B. in würdiger Form nach dem Kruzifix, hebt es über das Haupt empor und führt es an seine Stirn. Dabei kann er je nach Belieben ein unvollständiges "Im Namen des Vaters..." oder ein anderes kurzes Gebet sprechen. ⁴⁷

Nach den einleitenden Zeremonien wird der Kultleiter allein oder mit den versammelten Gläubigen den Jurema-Trank zu sich nehmen. Nach kurzer Meditationsphase beginnt die Anrufung der unsichtbaren Meister (Mestres). Die Bezeichnung der "Meister", gemeint sind Geistermächte, richtet sich nach Tradition und Bedarf (z.B. Mestre Carlos, Mestre Espiridao u.a.). In den Gesängen werden

die "Meister" um Hilfe angefleht. Sie werden gefragt, ob sie bereit sind zu wirken, d.h. bei den vorgebrachten Anliegen mitzuhelfen und die entstandenen Probleme zu lösen. Eine symbolische Handlung dient dem "öffnen" oder "schließen" geistiger Türen. Mit einem großen Schlüssel macht sich der Meister daran, zur Rechten eine Tür für die guten Geister zu öffnen und zur Linken eine Tür gegen die bösen Geister zu schließen. Für bösartige Zwecke gilt der Vorgang in umgekehrter Reihenfolge. ⁴⁸

Im Catimbó werden gute und böse Geistmächte verehrt. Es sind die Geister großer verstrobener Catimbozeiros, die über die natürlichen Elemente herrschen und den Gehorsam der Dämonen erzwingen, deren sie sich für ihre individuellen und oft kämpferischen Zwecke bedienen. So wie sie die Heiligen in magischer Aktion für Schutz und Heilung benutzen können sie gewisse "genios inquietantes" (Unruhegeister) für aggressive Betätigung einsetzen. Meistens geht es bei der Anrufung der Geistermächte um Reichtum, Macht und Bewältigung der Lebensprobleme.

Das Kultritual dient der Konzentration auf die Arbeit. D.h. das gesamte Kultgeschehen wird als Arbeit verstanden. Während des Rauchens und Trinkens werden die für die "Arbeit" benötigten Objekte magisch zubereitet. Nebenbei werden die, für die "Meister" benötigten Pflanzenstoffe verbrannt. Der Catimbozeiro bewegt sich nun singend und betend inmitten dieser betäubenden Düfte. Sein Verhalten und die Physiognomie des Gesichtes lassen erkennen wie sehr er "arbeitet". Eine wichtige Arbeit ist die Beräucherung des Raumes und der anwesenden Personen. Dafür benutzt er eine umgedreht in den Mund gesteckte Pfeife. Arbeitet er für das Gute (Rezepte, Ratschläge, Orientierung, Segnung von Amuletten), dann bläst er den Rauch nach rechts. Arbeitet er für das Böse (Zauber, Patuás um Geschäfte oder Heiraten zu stören oder jemand krank zu machen), dann wird der Rauch nach links geblasen. ⁴⁹

Inmitten dieser Betätigung, die oft sehr lange dauert, passiert es dann, daß plötzlich einer der erwarteten Geistwesen ("Meister") den Catimbozeiro berührt (acosta). Man merkt es an der Transformation

seiner Gesichtszüge. Der Catimbozeiro in seiner medialen Funktion gerät nun außer sich. An seinem durchaus befremdenden Verhalten wird erkennbar, daß er nun von einem Geistwesen besessen ist.⁵⁰ Das Besessenheitsphänomen wirkt suggestiv auf alle Anwesenden. Da jeder der "Meister" seine individuelle "linha" (Linie) hat, durch die er gerufen wird, werden ihm nun die entsprechenden Gesänge gewidmet. Die Identität des "Meisters" wird durch die "linhas cantadas" (gesungenen Linien) oder durch die Namensgebung erkannt. Nachdem sie in den Körper des Mediums inkarniert sind, können sie von den Kultteilnehmern befragt werden. Durch sein verändertes Verhalten - schrille Stimme, Augenrollen, spastische Erscheinungen etc. - bezeugt das Medium die Bereitschaft der Geisterwelt nun direkt in das Geschehen auf Erden einzugreifen.

Einer der Schwerpunkte bei diesem Kultgeschehen ist das Bemühen um Heilung. Im Laufe der Zeit hat sich eine ganze Galerie von "mestres-curadores" (Heilungsmeister) entwickelt. Jeder der angerufenen Geister hat eine bestimmte Funktion und heilt ganz bestimmte Krankheiten. Die am meisten bekannte und benutzte Heilungsprozedur ist das Beräuchern der erkrankten Körperteile, ihre Massage und das Saugen um unheilvolle Objekte zu entfernen. Anschließend werden die Patienten beraten und Rezepte oder Medizinen werden verordnet. Die meisten Rezepturen müssen mit "jurema" angereichert werden.

Innerhalb des Catimbó ist durch lange Zeit hindurch eine breite Kenntnis der Pflanzenheilmittel angewendet worden. Verbunden mit den magischen Praktiken haben die Rezepte und Medizinen ihre Wirkung oft nicht verfehlt. Als magische Technik hat sich der Catimbó innerhalb der Bevölkerung durchgesetzt. Seine Funktion der Vermittlung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits diente der positiven aber auch der negativen Weise der Bewältigung von Problemen, bei denen der Mensch meinte überirdische Hilfe in Anspruch nehmen zu müssen. Der Catimbó ist Teil der brasilianischen Volksmedizin. Die physische und psychische Behandlung der Menschen im Catimbó diente in vielen Fällen der sozialen Anpassung. Durch die Teilnahme am Kultgeschehen wurden die Menschen in eine Art Sinnesänderung geführt, denn die Ideen und das Verhalten des Klienten erfuhren eine Umkehrung.

6.1.3 Der Torê-Kult

Der "Torê-Kult" stammt aus indianischer Tradition. Die gesamte religiöse Struktur zeigt, daß er dem "Catimbô" sehr ähnlich ist. Im Torê-Kult wird hauptsächlich die Volksmedizin angewendet. Da dieser Kult aber im Einflußgebiet der Indianer praktiziert wird geht man in ihm auf indianische Art und Weise vor und das die Krankheit verursachende Übel auf dem übernatürlichen Wege zu finden. Die Krankheit wird als magisch verursacht angesehen. Der Name "torê" ist von der Tupi-Sprache her zu deuten. Das Wort "torê" kann als indianisches Blasinstrument (eine Art indianische Trompete) gedeutet oder von den Tupi-Worten "to-rê", d.i. sehr krumm, abgeleitet werden.⁵¹

Aus indianischer Tradition stammen die Praktiken wie die Vorbereitung des Jurema-Trankes oder der "couina" und das "dem maracá zu essen geben" (d.h. die Kraft der Rasseln stärken), d.i. die Räucherung. Wenn im "torê" die Caboclo-Geister zur Erde kommen, bringen sie Ratschläge und Heilung. Sie geben Nachrichten von Personen die weit entfernt oder längere Zeit verschwunden sind. Der "torê" gehört zur religiösen Praxis der verelendeten und untersten Klasse und ist zu gleicher Zeit der Ort für die Anwendung magischer Medizin für eine hilfsbedürftige Bevölkerungsschicht.⁵²

Dieser Kult steht auf derselben Stufe wie die Kulte des "Catimbô", der "Pajelança" und des "Babassuê". Im Torê wird nach der Ursache und dem Namen der Beschwerde gesucht. In ihm geschieht Wahrsagerei und magisch-medizinische Behandlung. Der Kultführer oder Präsident des Torê wird "Mestre do torê" genannt. Man versammelt sich am Mittwoch und Samstag sofort nach Sonnenuntergang. Es gibt drei verschiedene Kultsessions. Die offene Kultsession ist für alle Teilnehmer bestimmt. Eine nur auf 5 oder 6 Personen reduzierte Gruppe versammelt sich zur "Arbeit der Wissenschaft", weil sie im Kult am weitesten fortgeschritten sind. Eine einmalige jährliche Versammlung wird "banquete dos maracá" (Festbanquet der Rasseln) genannt, bei der nur alte Teilnehmer erscheinen.⁵³

Der Torê dient der Anrufung und Erscheinung der Caboclo-Geister. Diese Geister werden durch eine "linha" gerufen. Das ist ein für sie bestimmter Gesang, der mit dem maracã begleitet wird. Die Caboclo-Geister sind Geister von Lebenden, die in fernen Geisterdörfern wohnen. Sobald sie gerufen werden fallen sie in ein apathisches und schläfriges Stadium, damit sie am gerufenen Ort erscheinen können. Im Torê werden keine Totengeister gerufen. Der Caboclo-Geist muß sich bei Erscheinen durch eine "Krone", d.i. ein steifes Haarbündel am Kopf des Rufenden, ausweisen. Der Dirigent des Kultes benützt keine besondere Kleidung. Er ist nur mit einer Federkrone geschmückt. Die Sitzungen werden im Haus abgehalten. In einer Ecke steht der Altar mit dem dazu gehörenden "Himmel". Auf dem Altar liegt ein Brett, welches mit dem Zeichen Salomos (ein Stern mit sieben Ecken) und einem Kreuz gezeichnet ist. Auf dem Altar liegen: eine Glocke, Tabakspfeife, maracã, Kerzen, Wasserglas, Zigarren, Dende-öl, Bienenhonig, Statuen, die Indianer mit Pfeilen darstellen, jurema, Weihrauchgefäß u.a. Gegenstände. An dem über den Altar ausgebreiteten Kulthimmel sind die verschiedensten angerufenen Heiligen erkennbar.⁵⁴

Die Kultsitzung wird als Arbeit (trabalho) bezeichnet. Man ruft die Hilfe Jesu und der Heiligen an. Im Torê-Kult werden viele Phrasen aus dem katholischen Kult laut. Man arbeitet mit sieben Dörfern.⁵⁵ Der Dirigent betet ein Ave-Maria, Vaterunser und ein "Salve Rainha", damit die Arbeiten gut vorangehen. Nach dem Vollzug des Kreuzeszeichens an sich selbst stimmt der Kultleiter folgenden Gesang an:

"Em campos verdes, ô meu Jesus	"Auf grünen Auen, mein Jesus
Em campos verdes, ô meu Jesus	Auf grünen Auen, mein Jesus
Madalena baixada aos pê da cruz,	Magdalena unter dem Kreuz
rezando êste bendito implora Jesus"	das Benediktus betend, fleht sie zu Jesus "

56

Während dieses Gesanges tanzen alle mit gekrümmtem Körper, sie zeichnen sich mit dem Kreuzeszeichen und segnen sich selbst. Danach werden mehrere Gesänge gesungen die der Öffnung der Himmelswelt dienen sollen. Sie wird in diesen Gesängen erlebt.⁵⁷ In dieser Eröffnungszeremonie wird zuletzt "Malunginho", ein Caboclo-

Geist angerufen. Er ist der Herr des Schlüssels, der die Wege öffnet. Seine Gegenwart ist jetzt notwendig. Dieser Caboclo ist die Brücke zur übernatürlichen Welt und damit ein "caboclo indio real" (ein wirklicher und wahrhafter indianischer Geist). Nach Beendigung dieses Gesanges fällt der Kultgehilfe in Trance. Der inkorporierte Geist erbittet jurema. Diese wird ihm vom Kultleiter gereicht. Danach erbittet er sich die Tabakspfeife. Nun beginnt die Räucherung (defumação).

Für die medizinische Räucherung werden verschiedene Kräuter benutzt. Die Räucherung der Patienten beginnt am Kopf und endet bei den Beinen. Die Räucherung wird als Heilungsprozeß verstanden. Sie befreit vom bösen Blick und hat heilende Funktion. Der Patient darf keine Schuhe tragen und seine Haare müssen ganz aufgelöst sein. Der Boden auf dem er steht gilt als heilig und darf nur mit bloßen Füßen betreten werden.

Nacheinander werden die unterschiedlichen "linhas"(Gesänge) gesungen und das Erscheinen der Geistwesen wird jedesmal durch Kniefall und berühren des Bodens mit der Stirn begrüßt. Diese Begrüßung erinnert an islamische Gebethaltung. Viele Teilnehmer oder Patienten bleiben für längere Zeit im Stadium der Trance. Sie werden nach Belieben des Kultleiters durch einen Pfiff in den Normalzustand zurückgeholt. Danach wird die Beendigungszeremonie durch verschiedene Abschiedsgesänge für die caboclos eingeleitet. Nach dem letzten Gesang geht man nach Hause.

In den Kultsessionen des Torê versucht man Heilung durch Räucherung und durch Verabreichung von Kräutertees zu erreichen. Darüber hinaus werden andere Dienste - z.B. "fechar o corpo", das ist ein Körperverschluß-Ritus - angeboten. Der Torê-Kult ist einfach. Es gibt keine spezielle Kleidung und kein großes Orchester. Durch Anpassung und Einfluß anderer Kulte kann der Torê mit der Zeit seine Identität verlieren. Doch bisher ist es der Präsident der die Geister vermittelt. Im Unterschied zu anderen Erscheinungsweise sind die Caboclo-Geister im Torê-Kult ruhig, jovial, aufmerksam und zeigen ein ausgeglicheneres Verhalten. Das Ziel ihrer Gegenwart zeigt sich in den magischen Rezepten, den Ratschlägen und der gesamten Lebensorientierung.

6.1.4 Sonderform eines indianisch-katholischen Kultes

Es ist zu vermuten, daß im Verlauf der Geschichte Brasiliens sich vielerlei individuelle Kultformen entwickelt haben. Von einer solchen Eigenart kultischer Lebensbewältigung berichtet Paulo de Carvalho-Neto,⁵⁸ wenn er über die magische Folklore in Brasilien schreibt. Nach seiner Darstellung wurde ein indianisch-katholischer Kult mit dem Namen "Huasca"(Geist) oder "Santo Daime"(d.h. Heiliger gib mir) im Staate Acre, in der Nähe der Hauptstadt Rio Branco vorgefunden. Der Name "Huasca" wurde der Kulturname. Dieser Kult ist nicht mit anderen afb Kulturen zu vergleichen, denn er hat keinen terreiro noch wird in ihm irgend ein afrikanisches Kultelement erkennbar. Dieser Kult wurde von einem alten Neger dreimal in der Woche von 18⁰⁰ bis 22⁰⁰ Uhr gefeiert.

Nach der Ankunft setzte man sich um einen Tisch, auf dem Gefäße und Flaschen standen. In den Flaschen befand sich der "Santo Daime", ein aus Pflanzenextrakt angefertigtes Getränk. Nur der Kultleiter kannte die Pflanzen. Nach Einnahme des Getränkes verschlechtert sich das Wohlbefinden. Es ist begleitet von Brechreiz und Übelkeit. Dieses Getränk verursacht veränderte Sinnesempfindungen wie Empfindlichkeit der Haut und deformierte Visionen der sichtbaren Objekte. Nach einer längeren Pause begann die zweite Stufe. Der Teilnehmer glit hinüber in außergewöhnliches Wohlbefinden mit idyllischen und himmlischen Visionen. Man meint Heilige und Engel zu sehen. Während der Zeremonie wurden Gebete gesungen.

Vor dem Tisch befand sich ein Altar. Alles Geschehen entwickelte sich innerhalb eines Kultraumes von guter solider Bauweise. Beim Eintreten des Kultleiters war der zeremonielle Höhepunkt erreicht. Er kam sozusagen von weit her, aus den anliegenden Büschen und kündigte sein Kommen durch einen scharfen Pfiff an. Sein Erscheinen im Kultraum wurde durch Gesang begleitet. Nach der Zeremonie pfiff er erneut und zog sich in den Wald zurück. Danach erschien er im normalen Zustand und gab Ratschläge für alle, die ihn darum baten.

6.1.5 Spuren einer weiteren frühen synkretistisch-afrobrasilianischen Kultform

Bei den brasilianischen Autoren Gilberto Freyre und Waldemar Valente finden sich Hinweise auf eine frühe afb Sekte. Nach Valente ist der Kult, der in dieser Sekte praktiziert wurde, "vielleicht die älteste Form der aktuellen Sekte der Umbanda".⁵⁹ In dieser sehr frühen Form eines afb Kultes treten besondere Merkmale der islamischen religiösen Überlieferung hervor. Die Vorgänge müssen im Zusammenhang mit den Sklavenrevolten (1835 Bahia u.a.) gesehen werden, die auf die religiöse Organisation der sudanesischen Muslime zurückzuführen ist. Der Einfluß der Fullahs und Haussas, die als die damaligen "Aristokraten" der Sklavenhütte angesehen wurden, hatte immer wieder zu Erhebungen der Sklaven geführt.

Dieser mohamedanische Einfluß machte sich bei religiösen Feiern und besonderen religiösen Anlässen bemerkbar. So wird nach Melo Morais Filho eine Totenfeier in Penedo (Alagoas) beschrieben, die muselmanische Züge erkennen läßt: "...lange Gebete und Fastenzeit, Alkoholverbot, Festlegung des Festes nach den Mondphasen, Opfer von Hammeln, lange weiße tunikaähnliche Kleider".⁶⁰ Es war G. Freyre, der zuerst Spuren des Islam in den afb Kulturen von Pernambuco entdeckte. Nach seinen Beobachtungen handelte es sich um einen komplexen Synkretismus, in welchem sich die religiösen Elemente der verschiedensten Traditionen vereinen (Bantutradition, Indianische Tradition, Katholische Tradition und Islamische Tradition). In dem folgenden Zitat wird die eigenwillige religiöse Gestaltung erkennbar. Ohne Zweifel kann die Beschreibung dieses afb Kultes als eine Vorform der mehr mit Bantutraditionen angereicherten Kulte angesehen werden. Dies wird im folgenden Zitat ersichtlich.

"Dasselbe (islamischer Einfluß in Pernambuco), nämlich die Verbindung von Festen mit den Mondphasen und der Gebrauch weißer Gewänder während der Zeremonien, beobachteten wir kürzlich in Pernambuco unter den Anhängern der Sekte "Verehrer der Sterne und des Wassers" im Fundao (Recife). Diese nehmen es auch sehr genau, sich alkoholischer Getränke zu enthalten. Sie beten hauptsächlich den Morgenstern, den Mond und das fließende Ge-

wässer an und veranstalten Pilgerfahrten zu Bächen, Flüssen und Wasserfällen. Der Kult am Sitz der Sekte, einem ganz weißen Häuschen, besteht hauptsächlich in Tänzen, die die 'Bewegungen der Gestirne' versinnbildlichen und von Knaben ausgeführt werden, die auch singen, bald in portugiesischer, bald in 'fremden Sprachen', die anscheinend erfunden sind. An die Gläubigen wird ein 'geheiligt Wasser', das 'Sternenfluidum' hat, in Flaschen oder Gläser ausgeteilt. Es werden Schulen ('Katechismusschulen') unterhalten und schon ein Sendling nach Pará geschickt. Niemand kann den Zeremonien beiwohnen, wenn er nicht weiß gekleidet ist. Die Lieder ähneln den Gesängen der protestantischen Kirchen:

Die Vereinigung der Gewässer
mit den Sternen sah ich,
den Kreis und mein Reich
das Gott gehörte. " 61

Die inhaltliche Übereinstimmung des religiösen Verhaltens in Penedo und die mit den von Freyre gemachten Beobachtungen in den afb Kulturen von Pernambuco lassen auf die islamische Herkunft einiger dieser religiösen Bräuche schließen. Die Lehren des Islam konnten sich in Brasilien nicht halten, doch sind einige seiner Bräuche in der religiösen Gestaltung der afb Kulte wirksam gewesen.

Innerhalb der neu entstehenden afb Traditionen sind gewisse Bräuche aus islamischer Tradition hervorzuheben. So hat z.B. G. Freyre in Pernambuco die Beobachtung gemacht, daß alle direkt am Kult Beteiligten sich ihrer Sandalen und Schuhe entledigten bevor die religiösen Zeremonien begannen. Seiner Beobachtung nach war es auch in Rio de Janeiro von Bedeutung "ob jemand auf die alte Matte in der Mitte des Raumes trat oder nicht. In der Mitte dieser Matte saß mit gekreuzten Beinen nach Muselmanntyp der greise 'Vater des terreiro'. Neben ihm stand ein irdenes Gefäß mit im Blute eines schwarzen Huhns schwimmenden heiligen Essen." 62 In Recife erlebte er auf den Feiern afb Prägung Frauen mit gelben Halstüchern "...genau wie sie von Manuel Querino bei fastenden Mohammedanern beschrieben werden. ...Wenn bei den Feiern...eine Frau aufhörte zu tanzen, gab sie ihr Halstuch an eine andere ab,

die ihrerseits den Tanz fortführte. Bei anderen Festen habe ich rote Tücher gesehen, die offensichtlich eine tiefere mystische Bedeutung hatten. Unter den Sektenanhängern wie unter den Gläubigen der Kirche werden Farben oft auf mystische Weise mit den Gelübden, die man den Heiligen gemacht hat, verbunden."⁶³ Für die Zaubereien unter den islamisch geprägten Malês gab es eine aus Afrika importierte blaue Tinte. Diese Tinte wurde für kabbalistische Zeichen benutzt, die man auf eine schwarze Tafel malte. Diese Tafel wurde dann abgewaschen und das Abwaschwasser den am Zauber Interessierten zu trinken gegeben. Wer sich mit dem Zauber schützen wollte, dem wurde dieses Wasser über den Weg gesprengt.

6.1.6 Der Capoeira-Tanz

Einen wichtigen Aspekt des afrobrasilianischen Ganzheitsverständnisses liefert uns die Frühform eines Tanzes, der sich in der Region von Bahia bis zum heutigen Tage erhalten hat. In ihm scheinen sich das afrikanische religiöse Verhalten auch in Spiel und Sport ausgedrückt zu haben. In seiner früher religiös durchdrungenen Eigenart kann man in diesem Spiel eine Übergangsform erkennen, in welcher die traditionellen folkloristischen Verhaltensweisen der afrikanischen Nachfahren in Brasilien sichtbar werden. In der Forschung hat man noch keine Klarheit über den Herkunftsort dieses Tanzes. Man weiß jedoch, daß dieser Tanz unter den Sklaven aus Angola praktiziert wurde, also zur Bantutradition gehört.⁶⁴

Als ein nur in Brasilien bekannter Brauch von Freizeitbeschäftigung innerhalb der afrikanischen Bevölkerung in der näheren und weiteren Umgebung von Bahia, ist dieser Tanz bereits in der kolonialen Frühzeit verboten und polizeilich geahndet worden. Doch auf diesem Gebiet haben sich die Sklaven durchgesetzt. In seiner aktuellen Ausübungsform ist er einzigartig und daher vermutet man in ihm eine

genuin brasilianische Neuschöpfung, die sich trotz staatlicher Repression in seiner Originalität bis in das 20. Jh erhalten hat und sich gegenwärtig nicht nur ausbreitet, sondern als reglementierte Sportart institutionalisiert. ⁶⁵

Der Capoeira-Tanz ist ein athletisches tänzerisches Kampfspiel. In ihm geschieht Angriff und Verteidigung zwischen zwei Teilnehmern. Es wird nach festen Regeln praktiziert. ⁶⁶ Sein kämpferischer Charakter läßt auf die Tradition alter afrikanischer Kriegstänze schließen, die in Brasilien nach und nach einen mehr spielerischen und pazifischen Charakter angenommen haben. Der wissende Beobachter entdeckt in diesem Kampfspiel Verhaltensweisen, die für den Vergleich mit dem afb Kult wichtig sind. Eine Beschreibung dieses Kampfspiels ist nicht notwendig. Jedoch die Umstände der Gestaltung und Ausübung.

" Innerhalb der Stadt und in den Vororten befinden sich Schuppen, manchmal nur mit Zweigen der Kokospalmen bedeckt, wo man an den Sonntagnachmittagen die monotone Musik des Berimbau und Melodien hören kann, die denen sehr ähnlich sind, die des Nachts im Candomblé angestimmt werden." ⁶⁷

Die Sklaven versammelten sich in ihrer Freizeit unter einem überdachten Versammlungsort. Hier pflegten sie ihre kulturellen Traditionen. Die Gleichheit der musikalischen Gestaltung ist Hinweis auf die tiefe Verwurzelung in einer als sakral vorgestellten Weltanschauung. Die durch die sakrale Musik begleiteten sportlichen und kämpferischen Tänze wurden das Zentrum von Capoeira-Schulen, die mit den Namen derer identifiziert wurden, die als Meister aus diesen Wettkämpfen hervorgegangen waren. Diesen Kampfsport praktizierten Männer, die etwa 2 m groß bis zu 40 Jahren alt waren. Ihre Angriffs- und Verteidigungsbewegungen waren denen von Jaguaren (Leoparden) und Löwen ähnlich. In tänzerischer Meisterschaft wurden diese Kämpfe zum Schauspiel der gut durchtrainierten Körper, die in gleitenden Bewegungen durcheinanderwirbelten ohne sich zu verletzen, obwohl mit ganzem Einsatz gekämpft wurde.

Der Capoeira-Tanz hat heute mehr spielerischen als kämpferischen Charakter. Wahrscheinlich weiß man auch nicht mehr um seine religiösen Inhalte, die bis in die 50er Jahre noch eine Selbstverständlichkeit waren. Bis dahin hatten die Kämpfer (capoeiristas) folgenden Brauch: "...vor Beginn des Kampfes knieten die Kämpfer vor der Gruppe der Musiker und sangen in derselben Art wie die Töchter des Heiligen im Candomblé von Bahia, vor dem Beginn der Tänze. In beiden Fällen übernehmen die Musiker einen gewissen sakralen Charakter, denn sie übermitteln Melodien oder die charakteristischen Klänge der Gottheiten." ⁶⁸

Der Capoeira-Tanz gehört zur regionalen Entwicklungsgeschichte der afb Traditionen in Brasilien. In seinen Verhaltensregeln ist alles von Religiosität durchdrungen. Die Musik und der Gesang gehören zu dem im afrikanischen Lebensstil erzogenen Menschen. Diese Erziehung und die Erfahrung der damit zusammenhängenden Rhythmen und Emotionen werden bis zum heutigen Tage von der Gruppe wahrgenommen, in der das afrikanische Erbe lebendig geblieben ist.

6.1.7 Der Candomblé-Kult: eine westafrikanische Religion

Der Candomblé in Brasilien ist das durch besonders afrikanische Traditionen geprägte Kultmodell der afrobrasilianischen Kulte. Im Candomblé haben sich die von den Sklaven mitgebrachten religiösen Grundüberzeugungen stabilisiert. Der Candomblé und die ihm ähnlichen Kulte haben sich in Nordostbrasilien ausgebreitet. Im Candomblé haben sich hauptsächlich die Yoruba-Traditionen überliefert. Dasselbe gilt für den "XangôKult", der sich in Recife und anderen Küstenstädten ausgebreitet hat. Der Candomblé hat seine eigentliche Heimat im Staate Bahia. Die Hauptstadt "São Salvador" gilt als das schwarze Zentrum Brasiliens. ⁶⁹

Ober den Begriff "Candomblé" ist viel herumgeraten worden. Die meisten Autoren interpretieren ihn als Kultort, Kultsitz, Kultzeremonie, Kulttanz, Kultzentrum und Kulttrommel. Der neueste Deutungsversuch stammt von Horst Figge, der in Anlehnung an Diedrich Westermanns Wörterbuch der Ewe-Sprache (1905/1906) die Ursprungsbedeutung des Begriffes "Candomblé" auf folgende Weise wiederhergestellt sehen möchte. Horst Figge bezeichnet die Grundbedeutung des Wortes "Candomblé" mit "Gemeinschaftsküchenherd", d.h. der ursprüngliche Sinn ist von folgenden Ewe-Worten abzuleiten. "Im Ewe ist ka 'Gruppe Gemeinschaft', do 'Herd, Kochstelle, Küche' und mlé, das wegen der leichteren Aussprache zu mblé geworden ist, 'Herd' ".⁷⁰

Es ist durchaus vorstellbar, daß die afrikanischen Sklaven sich in Brasilien an der gemeinsamen Herdstelle regelmäßig getroffen haben und ihre religiöse Tradition nach dem Treffpunkt genannt haben. So könnte dieser Begriff als Kennwort für die kulturelle und religiöse Sozialisation der Afrikaner gedient haben. Ohne einen zentralen Zufluchts- und Versammlungsort wäre es dem versklavten und sich selbst entfremdeten Menschen nicht möglich gewesen seine mitgebrachten Traditionen zu bewahren und zu pflegen. Die Erhaltung völkischer Eigenart und Identität war das zentrale Anliegen der unterjochten Menschen, die in der Kontinuität ihrer religiösen Lebensbewältigung persönliche Sicherheit und Geborgenheit gesucht und gefunden haben. Auf diese Weise haben sich die Grundstrukturen ihrer Weltanschauung gegen die europäische Weltanschauung durchgehalten.

Die afb Kulte haben sich in Brasilien sehr früh konsolidiert. Ihre Existenz wurde jedoch geheim gehalten, da man die Verfolgung der Kultteilnehmer durch die Polizei befürchtete. Die ersten offiziell geduldeten Kultgründungen haben um das Jahr 1800 stattgefunden. In Sao Luiz, im Staate Maranhao, gab es 1796 den Kult "Casa das Minas" und in Sao Salvador, im Staate Bahia, war es die Gründung des "Candomblé do Engenho Velho" (1830), die den Beginn einer neuen Zeit für die farbige Bevölkerung erkennen ließen. Unter der Sklavenherrschaft war es

schwer einen organisierten Kult zu haben. Als aber die Masse der Sklaven den Herren in die Städte folgte waren die Voraussetzungen für eigene Kultgründungen günstiger. Durch die Überzahl der Sklaven aus Westafrika hat sich in dieser Region von Bahia das Kultmodell der Yorubatradition durchgesetzt. Es ist von da an als Candomblé überliefert worden.⁷¹

Der Candomblé entstand in einer ruralen Umwelt und war ein Typ ethnischer Assoziation, der im Zusammenhang mit der ihn umgebenden vor- oder frühindustriellen Gesellschaft zu sehen ist. Im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte hat der Candomblé eine Funktionsverschiebung erlebt. Während er in seiner Anfangszeit als Zentrum der Konspiration und Revolte ganz deutlich den starken ethnischen Konflikt zum Ausdruck gebracht hat wurde er im Zusammenhang mit den geschichtlichen und sozialen Wandlungen zum Zentrum der afrikanisch geprägten Religionsgemeinschaft und der sozialen Integration in den städtischen Marginalzonen. Sein kulturelles System ist traditionell afrikanisch. Dies wird in der tradierten Mythologie, der Kultstruktur, dem nur oberflächlichen Synkretismus und der großen Bedeutung der afrikanischen Sprache, Musik und Umgangsformen erkennbar. Der Candomblé ist stark hierarchisch und arbeitsteilig gegliedert. Die in ihm wirksame soziale Systematik ist von sozialen Kontrollen und vom großen Widerstand gegen kulturellen Wandel geprägt. In seiner Gruppenkultur und -organisation ist der Candomblé eine religiöse Institution innerhalb einer relativ geschlossenen Subkultur.⁷²

Die im Candomblé integrierten Personen erfahren eine gewisse Disziplinierung ihres Verhaltens und stehen unter sozialer Kontrolle. Auf diesem Wege findet eine Teilintegration an eine Sondergruppe statt. So wirkt der Candomblé abgrenzend, kontra-akkulturativ und fortschrittshemmend, weil die Internalisierung der gepflegten subkulturellen Werte und Normen die Integrationsbereitschaft der Kultteilnehmer in die Gesamtgesellschaft behindert. Die vorwiegend farbigen Kultangehörigen sind sich ihrer kulturellen Überlieferungen bewußt und widmen sich mit ganzer Hingabe der Erhaltung dieser Traditionen. Der Candomblé ist nicht nur wirtschaftliche Hilfgemeinschaft sondern er bietet

dem Kultteilnehmer eine ganze Skala von Rollen die eine Ergänzung seines Menschseins auf dem religiösen Sektor ermöglicht. Im Candomblé werden die unterschiedlichen Persönlichkeiten und Verhaltensdispositionen berücksichtigt. Die Kultleitung geht auf persönliche Bedürfnisse ein. Von besonderer Bedeutung sind die im Kult erfahrene Interaktion, Kommunikation, Rekreation und die Erlangung von sozialem Status und Prestige. Diese Form des Kultes dient der Kompensation der farbigen Minderheit in einer von Weißen dominierten Gesellschaft. Der Candomblé bewirkt eine positive Selbstbewertung seiner Mitglieder. Durch die Beziehung zum Übernatürlichen werden erfahrene Frustrationen bewältigt und das Verhältnis zur Umwelt geregelt. Der Candomblé vermittelt seinen Teilnehmern Werte und Verhaltensmuster, durch welche Konflikte vermieden werden. Die Orientierung im Kult dient als Hilfe bei der Lösung von Alltagsproblemen. Durch die Phänomene der Trance und kultischen Ekstase werden soziale und psychische Spannungen gelöst.⁷³

Der Candomblé ist Ausdruck des animistisch-religiösen Grundcharakters der westafrikanischen Überlieferung in Brasilien. In den Candomblé sind die religiösen Bräuche der Ashanti-Fon-Ewe-Yoruba aus Ghana, Togo, Dahome und Nigeria eingeflossen. Der Candomblé ist Ausdruck einer einfachen und dennoch universalen Natur und Lebensphilosophie. Diese Form der animistischen Weltanschauung ist in ihrer Beziehung und im Versuch des Ausgleichs im persönlichen, familiären und sozialen Lebensbereich von Sigmund Freud als erste Form primitiver Lebensbewältigung eingeordnet worden. Nach ihm ist die animistische Weltanschauung "...vielleicht die folgerichtigste und erschöpfendste, eine, die das Wesen der Welt restlos erklärt."⁷⁴ Ihm war nicht entgangen, daß dieser archaischen Weltanschauung bestimmte psychologische Kategorien und Theorien zugrunde liegen haben.⁷⁵ Als religiöses Universalsystem umfaßt diese Art afrikanischer Religiosität alle Phänomene des menschlichen Lebens und versucht durch eine entwickelte Magie den unvorhersehbaren Ereignissen des Lebens zu begegnen. Hinter der magischen Technik wird die Absicht erkennbar, alles Geschehen in Natur und sozialem Miteinander zu regeln und damit "...den realen Dingen die Gesetze des Seelenlebens aufzuzwingen."⁷⁶

Die im Candomblé wirksame westafrikanische Religiosität folgt einem System sozialer Konfliktbewältigung durch priesterliche Intervention, Führung und Anleitung zur Lebenshilfe. Trotzdem bleibt der einzelne Mensch der Mittelpunkt in diesem Religions-system. Es ist ein System individueller und gemeinschaftlicher Orientierung und dient der Wiederherstellung oder Erhaltung des Gleichgewichtes einer Dorf- Familien- oder Hausgemeinschaft. Unter der Führung eines erfahrenen Kult- oder Orakelpriesters wird kultische Gemeinschaft und soziale Partnerschaft eingeübt. Die Ausübung sakraler Autorität durch den Kultpriester erfordert vom Kultteilnehmer Unterordnung und fraglosen Gehorsam. Die Gehorsamsverweigerung oder Nichteinordnung hat kultische Sanktionen zur Folge.

Im Candomblé werden gewisse afrikanische Grundprinzipien eingehalten. Das erste Grundprinzip ist das Geheimwissen.⁷⁷ Durch die Ausübung streng geheim gehaltener Praktiken sichert sich der Kultteilnehmer den gewünschten Kontakt und tiefe, auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhende Beziehungen zu persönlich vorgestellten göttlichen Wesen. Das Prinzip der Polarität, d.h. Wirkung und Gegenwirkung, wird zum wichtigsten das Kultgeschehen gestaltenden Faktor.⁷⁸ Der Lehre und dem Leben im Candomblé liegt ein real vorgestelltes Geisterimperium zugrunde. Nach dieser Vorstellung gibt es keine scharfe Trennungslinie zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Die ständige Kommunikation mit der Geisterwelt darf nicht gestört werden, denn die Erhaltung des auf magischem Wege erfolgenden Kräfetausches dient dem eigenen Interesse.⁷⁹ Nach der im Candomblé herrschenden Grundvorstellung ist der Mensch aktiv und passiv an einem magischen Kräfestrom beteiligt, der von der unsichtbaren zur sichtbaren Welt fließt. Es ist ein ununterbrochener Strom gegenseitiger Verstärkung, der nun auch aus der sichtbaren in die unsichtbare Welt zurückkehrt.

Innerhalb des Religionssystems sind in der Götterhierarchie die göttlichen Wesenheiten, die orixás, wichtige Träger und Vermittler des Kräfetausches. Sie sind lebensvolle, mit

besonderer Machtfülle ausgestattete, den Menschen sehr ähnliche Wesen, deren Hauptaufgabe darin liegt, ihre Verehrer, denen sie nahestehen, zu beobachten, ihr Leben zu lenken, sie zu belohnen oder zu bestrafen. Auch sie gehören zu dem Kräftestrom, denn sie sind nicht nur Mitglieder sondern die entscheidenden Partner des Menschen. Die Lebensmöglichkeit der orixás und der Menschen gründet sich auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit. Nur durch gegenseitige Aktivierungen kann sich ein wachsender Kräftestrom entwickeln, der beiden Partnern zugute kommt. Nach der Grundanschauung sind es nämlich "...die Menschen, die den Orisha durch ihre Anbetung, Verehrung und ihre dargebrachten Opfer ihr Dasein und Agieren als Orisha erst ermöglichen. Die Macht der Orisha... wird doch erst wirksam und verfügbar durch die Verehrung, die die Menschen ihnen entgegenbringen. Es handelt sich also um ein wechselseitiges Geben und Nehmen zwischen der Menschen- und der Götterwelt, und somit ist der Mensch durchaus, und zwar machtvoll eingeschaltet in den Kräftestrom der Welt...als Mitwirkender in der Welt der Götter und Geister." ⁸⁰

Für den Kultteilnehmer ist es wichtig, die Orishas durch Zuwendung und Anbetung zu stärken. Dies geschieht im Kult durch Tanz, Musik, Trommelrhythmus, Gebete, kultische Prozessionen und durch die Darbringung von Opfern. Der Kult dient der Induktion und Aussendung von Kraft die sich durch Kraftzunahme im Adressaten der Anbetung auswirkt. Dieser benutzt seine Kraft um seinen Dienern beizustehen. Die aus Anbetung und Opfer bestehende Kraftinduktion dient der Aktivierung und Potenzierung der Lebenskraft beider Partner im kultischen Geschehen. Erfolgt aber die Anbetung nicht mehr nur individuell, sondern innerhalb einer Kultgruppe, so wird diese Form der Verstärkung des Kraftpotentials sich in der unsichtbaren Welt als Machtvermehrung auswirken und bei der ekstatischen Herabkunft in den terreiro in der Gruppen-gemeinschaft machtvoller und direkter erlebt werden.

Auf dieses Grundprinzip gegenseitiger Beziehung und Beeinflussung beruft sich der brasilianische Lehrer und Priester der afrobrasilianischen Kulte, José Ribeiro de Souza,⁸¹ wenn er über die grundlegenden Tätigkeiten und Inhalte des Candomblé in Brasilien schreibt: " Diese Kulte wenden sich grundsätzlich an Naturkräfte

oder vergötterte Ahnen und bilden ein weites System, das die Toten und Lebenden in ein anhaltendes und solidarisches Familienganzes vereinigt. In Brasilien verschmelzen die zwei Welten auch im Candomblé. Die Götter und die Toten mischen sich unter die Lebenden auf dem Terreiro, hören ihre Klagen, beraten sie, gewähren ihnen Gefälligkeiten, lösen ihre Schwierigkeiten und geben ihnen Heilmittel für ihre Schmerzen. Die himmlische Welt ist nicht weit weg, nicht hoch oben, und der Gläubige kann direkt mit seinen Göttern sprechen und sich ihr Wohlwollen zunutze machen. Das ist das Motiv für die außerordentliche Widerstandskraft des Candomblé." ⁸²

In diesem Prinzip der Aktion und Rezeption liegt die Tendenz beschlossen, sich durch eine totale Hingabe und gesteigerte Mehrung der orixá-Kräfte Gegenwart und Zukunft zu sichern. Je mehr ein Geistwesen verehrt wird, um so stärker wird es, Gerät es in Vergessenheit, so verringert sich seine Kraft. Um sich dieser "Kräfte" sicher zu sein, d.h. nicht durch eventuelle Vernachlässigung dieses Kräftestromes verlustig zu gehen, müssen immer wieder gewisse Zeremonien ausgeführt werden, um dem Gläubigen den Beistand und das Heil seiner Schutz- und Lebenskräfte zu sichern. Diese Versicherung geschieht im afb Kult selbst, und dort wird man sehr schnell erfahren, ob die Geister wohlgesinnt oder negativ eingestellt sind. Es ist eine sowohl in Afrika als auch in Brasilien wohlbekannte Tatsache, daß dies sogenannten Schutzgeister sich Verfolgungsgeister verwandeln können. ⁸³ Sie haben dann einen schädigenden Einfluß, wenn sie nicht genügend verehrt wurden. Ihre übernatürliche Kraft wird als stets gegenwärtig gedacht. Sie begleitet den Gläubigen unaufhörlich und nach dem Prinzip der Polarität steht er entweder unter ihrem Schutz oder ihrer Bedrohung. Diese Situation zwingt den Gläubigen sich immer wieder des Wohlwollens der ihn umgebenden göttlichen Wesenheiten zu versichern.

In diesem System ganzheitlicher Erfassung des Menschen und seiner Lebenssphäre wird das Gesetz der "ownership" zu einer allseits anerkannten Regel. Diese Besitzrechte leiten sich von der Götterhierarchie ab und erstrecken sich bis auf den

Menschen. Gemeint ist damit, daß Gott der Besitzer des Himmels ist,⁸⁴ ein Geist der Besitzer des Waldes;⁸⁵ der Kultpriester ist Besitzer eines Gottes und der Anhänger ist der Gottheit anvertraut, also ihm allein zugehörig.⁸⁶ Mit diesem hier nur repräsentativ angedeuteten Prinzip soll hier nur auf das Phänomen der Zugehörigkeit, der Verfügungsgewalt und der gemeinsamen Teilhabe hingewiesen werden. Aus diesem Besitzrecht können Möglichkeiten der Beeinflussung erwachsen, deren Konsequenzen unabsehbar werden können. Unkontrollierte psychosomatische Machtausübung und die Vielfalt der Verpflichtungen, die sich aus diesem System ergeben umgeben den Gläubigen mit einem Netz, aus dem er sich selbst oft nicht mehr befreien kann und in den meisten Fällen auch nicht mehr will. Wer einmal die Einflußsphäre afrobrasilianischer Religiosität aufgesucht und Hilfe ersucht und vielleicht auf erlangt hat, wird meistens vom Kultleiter selbst in Pflicht genommen.

6.1.7.1 Kultorte und Kulthäuser des Candomblé

In seiner ursprünglichen Form wurde der Candomblé außerhalb der Städte zelebriert, denn "Early Candomblés startet to appear in the woods, on the outskirts of the city".⁸⁷ Auch der festgelegte Ort, an dem sich die religiösen Zeremonien vollzogen, wurde sehr früh unter dem Namen "candomblé" bekannt. Der Kultplatz durfte nicht vom Licht der Stadt erreicht werden, denn alles deutet darauf hin, daß man eine Atmosphäre schaffen und erleben wollte, die nichts mit dem Erscheinungsbild der damaligen Zivilisation gemeinsam hatte. Innerhalb der Kultplätze unter freiem Himmel suchte man den direkten Kontakt mit den Naturkräften und den sie beseelend gedachten Gottheiten.

Diese Kultplätze waren Orte der Einsamkeit. Das offensichtliche Unverständnis der Machthaber hatte zu dieser Zurückgezogenheit beigetragen. In solchen schwer zugänglichen

Gebieten war es leicht sich vor polizeilicher Verfolgung zu verstecken.⁸⁸ Auf diese Weise wurde in den ersten Jahrhunderten die afrikanische Tradition gepflegt und beibehalten. Sie ermöglichte es dem Afrikaner das Spannungsverhältnis seiner Existenz zwischen zwei grundverschiedenen Weltanschauungen auszuhalten.

Die Kultplätze in der Wildnis waren nicht nur der Pflege heimatlicher Traditionen gewidmet. Der Candomblé war für den brasilianischen Neger der einzige Ort, wo er sein durfte, was er sein wollte: Träger einer religiösen und komplizierten Weltanschauung, die ihm zur Überwindung bestehender und zukünftiger Verhältnisse verhelfen sollte.

Was der Neger in Wirklichkeit im Candomblé suchte und gestaltete, war der Beginn einer religiösen Gegenbewegung. Durch magische Kraftentfaltung als Form der Lebensbewältigung erwuchs den unterdrückten Menschen ein Mittel, mit dem sie sich ihrer z.T. abergläubischer Herren nicht nur erwehren, sondern auch Schaden zufügen konnten. So wurde aus den der afrikanischen Religiosität und Weltanschauung entsprechend gegründeten Kultzentren in der Wildnis erste Zellen einer revolutionären Gesinnung der Neger. Man besuchte sie, um seine Lebens- und Seelenkräfte zu stärken und seine persönlichen Interessen auf dem religiös-magischen Wege durchzusetzen. Die Ventilfunktion des Candomblé ermöglichte es dem Sklaven bei seinem Herrn den physischen und psychischen Druck auszuhalten und seine völkische Identität zu wahren. In diesem schon in den Anfängen der brasilianischen Geschichte sich vollziehenden Doppelleben der unterprivilegierten Bevölkerung liegen Gründe für die z.T. getrennte kulturelle Entwicklung, die sich bis zum heutigen Tage in der sozialen Dichotomie innerhalb der brasilianischen Gesellschaft abzeichnet.

Im Verlauf des Zuzugs in die Städte werden die Kultzentren in die äußersten Randzonen der Städte verlegt. Die Konstruktion von Kulthäusern geschah deshalb, weil in der Zeit des Kaiserreiches die Kulte nur in geschlossenen Räumen und unter gestimmten Auflagen geduldet wurden.⁸⁹ Das Kulthaus wurde jedoch immer noch in einer Zone gebaut, in welcher man den Zugang zu den benötigten

Grundelementen (z.B. Wasser) hatte. "Traditionally, cult houses should have a stream or river running through the land adjoining the house, and the water should be clean enough to be able to be used for all rituals during the year. Filhas de santo bathe themselves in the stream every morning, and water drawn from the stream goes into the clay pots representing the orixás in the peji (sanctuary in the cult house) and forms the basis of the mixture in which the stones (known as otã) belonging to each orixá, and the beads belonging to the faithful of the cult, are washed. Contact with the water heightens the persons's and the object's sacred character and raises them to a higher spiritual plane".⁹⁰

Außer dem Kontakt mit der Natur wird nun das Kulthaus zu dem Ort geistiger Begegnung mit göttlichen Wesenheiten, also zum Zentrum afrikanischer religiöser Aktivität. Der Armut und dem benutzten Baumaterial der farbigen Bevölkerung entsprechend haben diese ersten Kulthäuser eine recht unansehnliche Erscheinung. "Die Physionomie des Candomblé-Kulthauses unterscheidet sich im allgemeinen nicht sehr viel von den Häusern der Armen von Bahia. Das Konstruktionsmaterial beschränkt sich auf Lehm und Holzgerüst, manchmal mit Kalk getüncht."⁹¹

Das Kulthaus stand meistens auf Lehm Boden oder - in wenigen Fällen - auf Backstein und Zementboden. Nach den Kultregeln mußte barfuß auf bloßem Boden getanzt werden. Die Wände des Kulthauses gingen nicht bis zum Dach, welches in der Frühzeit mit Stroh, später mit Dachziegeln oder Zinkplatten abgedeckt wurde. Über der Eingangstür hing entweder ein Oxsenhorn, ein Indianerbogen oder ein Tongefäß für das heilige Wasser. Mit diesen Objekten wurde die Schutzgottheit des Hauses geehrt. Das Innere des Hauses wurde oft durch einfache Zeichnungen und Bilder, meistens Kultsymbole, ausgeschmückt.⁹²

Die Entwicklung der Kulthäuser geschah nicht im geschichtslosen Raum. In Anlage und Ausführung spiegeln sie eine mehrschichtige Tradition wieder. Am Beispiel einer typischen Häuseranlage in Bahia soll dies exemplarisch deutlich werden, denn

hier wird das mediterrane Vorbild des Häuserbaus besonders sichtbar. Die Portugiesen brachten feste Vorstellungen vom Städtebau nach Brasilien. Wilhelmy bezeichnet dementsprechend die Stadt Bahia als "Die vollendetste Kopie eines portugiesischen Stadtbildes".⁹³ In Bahia setzte sich wie in allen frühen brasilianischen Städten das sogenannte Schachbrettschema durch. Nach diesem Schema wurden Straßen und Plätze angelegt. Der Schachbrettgrundriß bildet "...den stereotyp wiederkehrenden Plan jeder neuen Stadt."⁹⁴ Die Häuser selbst haben verschiedene Bauformen, die sich je nach Reichtum seiner Besitzer individuell gestalten konnten. Die einfachen Häuser, und diese sind für die Bewertung der Kulthäuser wichtig, werden in Einordnung und Grundriß nach einem Schachbrettplan gebaut.

Den im Bahia der Frühzeit gebräuchlichen städtischen Häusertypus beschreibt Wilhelmy: "Die meisten Häuser sind nach portugiesischem Muster gebaut, mit schmaler Fassade, die kaum Platz für drei Fenster bietet, und großer Tiefererstreckung."⁹⁵ Die Häuser hatten nur ein Stockwerk. Gewöhnlich lag an der Vorderseite ein großes Zimmer. Dahinter befinden sich die Schlafräume, die Küche und ein kleiner mit einer Mauer umgebener Hof (patio). "Typisch für das altportugiesische Kolonialhaus war die separate Unterbringung der Küche und mindestens eines Wohnraumes in einem Anbau oder in einem durch Türen trennbaren Teil des Hauses. Bis 1888, als die Sklaverei offiziell ihr Ende fand, lebten die im Hause beschäftigten Neger mit ihren Angehörigen in diesen besonderen Räumen. Sie besorgten den Küchendienst und konnten so bequem von der eigentlichen Wohnung der Herrschaft ferngehalten werden. Auch nach Aufhebung der Sklaverei hat man diese bewährte Raumanordnung beibehalten, da immer noch Schwarze in erster Linie als Hauspersonal beschäftigt werden (Gutersohn)".⁹⁶

Im brasilianischen Baustil hat sich der portugiesische Einfluß durchgesetzt und erhalten. Es ist ein Stil, in welchem die verschiedenen Grundanschauungen der Mittelmeergebiete und Afrikas vereinigt sind.⁹⁷ Der afrikanische Beitrag war entsprechend gering, doch die verschiedenen Grundrisse des

Hausbaues afrikanischer Kultzentren in Bahia lassen eine gewisse Entwicklung und Umformung des Hausbaues unter afrikanischem Einfluß sichtbar werden. Die beigegefügt Skizzen (I, IIa, IIb, III) geben Einblick in diese Entwicklung. Sie beweisen, wie sich die Entwicklung des Kultzentrums in Bahia auf der Grundlage der portugiesischen Tradition und afrikanischer Interessen vollzogen hat.

Es ist nicht möglich eine einigermaßen gleichbleibende Beschreibung eines afrikanischen Kultzentrums zu geben. Die Kultzentren des Candomblé sind variabel und "...je nach sozialer und zahlenmäßiger Zusammensetzung von sehr unterschiedlicher Größe und Ausstattung."⁹⁸ Unsere Beschreibung richtet sich nach den beiden in der Frühzeit dieser Kulte wichtigsten Kultzentren in Bahia. Am Grundriß des "Engenho Velho" und des Kultzentrums "Gantois" wird der originale Genius der Erbauer von Kultzentren in Bahia erkennbar. Auf den ersten Blick fällt der Zusammenschluß von Wohn- und Kultgebäude in's Auge. Der Kultplatz, der sich dem Wohngebäude anschließt heißt "barracao" (Wir übersetzen mit "Baracke", obwohl die brasilianische Baracke den europäischen Anschauungen in der Form nicht entspricht).⁹⁹ Die "Baracke" befindet sich immer hinter dem Haus, ist jedoch eine unabhängige Konstruktion. Hier fanden die für Besucher zugänglichen Zeremonien des Candomblé statt.

Die Anlage der Wohnung und der Baracke mit eventuellem heiligem Hain, Häusern oder anderen besonderen kultischen Gegenständen diente in allem den Zwecken der Ausübung des Candomblé. Nach der Grundstruktur dieser Anlage, hatte die Baracke ein Zentrum. "Im Zentrum dieses Saales steht - manchmal auf einem Sockel - der Zentralpfosten (poste central), dasphallische Symbol der Vereinigung von Himmel und Erde, um den sich die Tänzer stets im umgekehrten Uhrzeigersinn herumbewegen. An den Wänden oder auch in Nischen befinden sich Altäre, auf denen neben den Figuren von Funktionsgestalten vor allen ihre symbolischen Darstellungen, aber auch katholische Heiligenfiguren und Kruzifixe aufgebaut sind, von Opfergaben, Kerzen, Blumen,

Schmuck usw. umgeben. Ein besonderer Bereich ist durch eine Art Schranke abgeteilt, hinter der die für den Kult benutzten Instrumente, vor allem die heiligen Trommeln, aufgestellt sind. Daneben sind durch besondere Kennzeichnung den Frauen, den Männern, den Ogans (Förderer des Terreiro und des Candomblé) und den Gästen bestimmte Plätze zugewiesen. Selten befindet sich in diesem Raum das sonst in einem abgeteilten Zimmer untergebrachte "Allerheiligste" (Peji)(Heiligtum des Candomblé) des jeweiligen terreiro, ein dem Orischa geweihter Altar, dem die ganze Kultstätte geweiht ist. Hier vollziehen sich die speziellen Riten, z.B. am Morgen eines Festes das Opfer für diese Funktionsgestalt, über deren Stein (itá) oder auch über deren Figur das Blut des Opfers gegossen wird. Vor diesem Peji finden auch die Aufnahmen in besondere Initiationsstufen statt." ¹⁰⁰

Je nach Bauweise und Lokalisation ist die Baracke von mehreren kleinen Gebäuden umgeben. Das können Wohnungen der Novizinnen sein aber auch spezielle Kulthäuschen, die "assentos dos santos" (Sitz der Heiligen) genannt werden. ¹⁰¹ Meistens dienen diese Kulthäuschen den Gottheiten "Exu", "Ogun", und "Oxosse", von denen die beiden letzteren zu den Schutzheiligen des Kulthauses gezählt werden. Wichtig für die Umgebung des Kulthauses sind heilige Bäume ¹⁰² (a gameleira branca - die Wohnung des Gottes "Lôko"), die als Ort für besondere Opfergaben angesehen wurden. Sie waren immer mit einem weißen oder roten Tuch umschnürt und wurden von Angehörigen des Kultes mit brennenden Kerzen verehrt.

Schon bei der Gründung eines Kultzentrums trat die ganze afrikanische Glaubenstradition in Kraft. Nachdem man die Erde für die Fundamente ausgehoben hatte wurde eine wichtige religiöse Zeremonie vollzogen. Der Boden wurde vom Kultleiter mit ein wenig "água dos axês" (Wasser des axês) getränkt. ¹⁰³ In das Fundament kommen geopfert Federtiere, Geldstücke, Tageszeitungen, Weihwasser und Blumen. Solche Zeremonien wurden 1937/1938 in Bahia vorgenommen. Eine solche Festlegung des Kreises der Kraft war Jahre später der Grund, der eine Erweiterung des terreiros verhinderte, da man die Grenzen des heiligen

Ortes nicht überschreiten wollte.

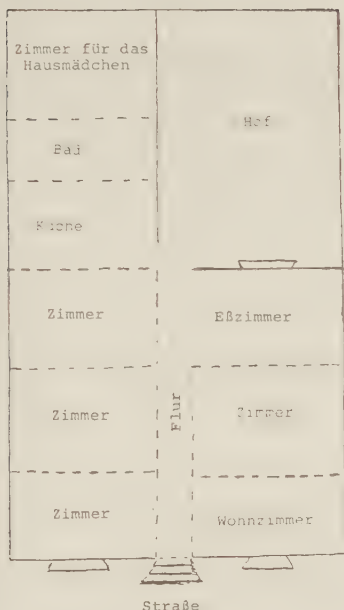
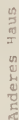
Das Kulthaus diente mehreren Zwecken. Seine Räume wurden bewohnt, oder sie waren dem religiösen Dienst geweiht. Die Baracke diente den rituellen Festlichkeiten. Bei Vergrößerungen wurden kleinere Wohneinheiten um das Zentralgebäude aufgebaut. Wenn von den Töchtern des Heiligen jemand nicht am Kultzentrum wohnte, war sie verpflichtet an dem von ihrem orixá bestimmten Wochentag im Kultzentrum zu erscheinen und ihr "ossé" ¹⁰⁴ zu verrichten. Kranke oder alte "Töchter des Heiligen" fanden im Kultzentrum ihre Zuflucht. Das Kultzentrum durfte mit Erlaubnis des Kultleiters auch für profane Feste benutzt werden.

Das Wohnen am Kultort eröffnete wenig Bequemlichkeiten. In vielen Räumen fehlte jeder Komfort. Sie waren sehr klein und es fehlte das notwendige Licht. Im Sommer wurde die Hitze in diesen Räumen unerträglich. Die Luft war geschwängert vom Dunst der Speisen, der Opfer und Körpergerüche. Der oftmals festgestellte Mangel an Hygiene wurde in den ersten Zeiten des Candomblé öffentlich in den Zeitungen der Hauptstädte Brasiliens diskutiert. Da es nur eine Hauptmahlzeit am Tage gab - zwischen 16⁰⁰ und 18⁰⁰ Uhr - gehörten Kopfschmerzen, Ohnmachtsanfälle und die Symptome der Unterernährung zur Tagesordnung vieler Teilnehmer des Candomblé. Die Mahlzeiten wurden nicht gemeinsam eingenommen. Obwohl man miteinander wohnte und auch denselben Herd benutzte, mußte jede Tochter des Heiligen ihre eigene Speise zubereiten. Dieser Widerspruch zum eigentlichen Gemeinschaftsdenken im Candomblé veranlaßt Edison Carneiro zu der Feststellung: "Innerhalb der Hausmauern wohnt eine Gesellschaft die sich einzig in religiösen Dingen solidarisch verhält, aber im zivilen Leben unabhängig voneinander bleibt. In der Tat, jede Frau lebt ihr eigenes Leben, d.h., sie hat ihre eigene Kerze, ihr eigenes Essen, ihr eigenes Wasser und manchmal ihr eigenes Haus. Das Zentralgebäude (casa grande) ist nur der bevorzugte Platz für die Versammlung."¹⁰⁵ In dieser Lebensordnung liegt ein erster Hinweis für den individuellen Pragmatismus dieser Kultform. In dem Verhalten des einzelnen - wie sich später noch besser zeigen wird - zeigt sich ein religiöser Egoismus, der nur das Seine und nicht das des Anderen zu suchen vermag.

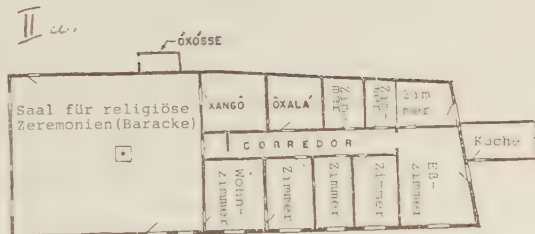
Edison Carneiro hat das Kultzentrum "Engenho Velho", so wie es bis 1948 bestand, genau beschrieben. In seiner Darstellung interessiert die Bedeutung und Funktion der auf dem Grundriß IIB angegebenen Plätze. Ein oberflächlicher Vergleich der beiden Grundrisse zeigt die Unterschiedlichkeit im Aufbau der Kultzentren. Die Beschreibung des Zeremoniensaaes IIB entnehmen wir von Edison Carneiro, 1961, 51ff:

"Dieser Zeremoniensaal mißt 11,65m mal 10,20m, er hat zwei Türen, eine auf der linken (h), eine andere auf der rechten Seite (i) und fünf Fenster von etwa 1 m Breite, drei auf der linken, zwei auf der rechten Seite. Drei weitere Türen führen in die Privaträume. Die Fläche der Baracke war stark eingeeengt, angesichts des für die weiblichen Teilnehmer reservierten Raumes (a) von etwa 0,90 m mal 0,85 m, durch den katholischen Altar (b), durch den Sitz des Exu (c), durch die Stühle der Ogans (d) und der Ekedes (g), durch den für das Orchester bereitgestellten Raum (f) und durch die Mittelsäule (e), die auf einem Podest von etwa 1m² ruht. Um diese Säule (e) tanzten die Töchter in Richtung der Pfeile, und da die Töchter durch die Tür vom Korridor her hereinkamen und hinausgingen, war auch dieser Zeil unzugänglich. Holzbänke und -Stühle aller Arten reihten sich auf, gemäß den gestrichelten Linien, die schon unter normalen Bedingungen ungenügend Menge an Luft und Licht wurde über die Maßen vermindert durch das Gedränge der Leute in den Türen (h/i), auf der Treppe (j) und an den Fenstern der Barracke. Ohne große Mühe kann man sich das riesige Durcheinander vorstellen, daß durch solches Gedränge entstehen mußte, besonders an großen Festtagen. Die alte Zuckermühle ist mit einfachen Hohlziegeln gedeckt."

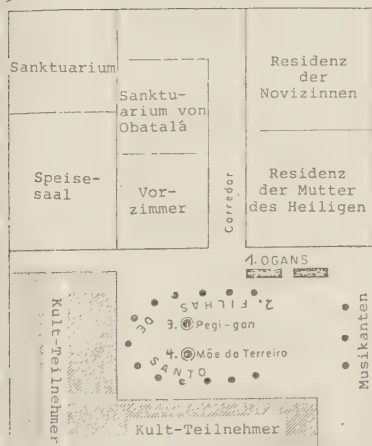
Der Grundriß zum Kultzentrum III zeigt das Zusammenlegen der zuvor getrennten Abteilungen. Man erkennt auf den ersten Blick, daß die Verhältnisse sehr eng waren. Die größeren Kultgemeinden verfügen heute über größere Räumlichkeiten. Der Altarraum ist deutlich von den einzelnen Wohnräumen und der Initiationskammer (camarinha) getrennt. Der große Festraum (barracão) ist oft mit Fähnchen und Girlanden geschmückt. Der Bau einer solchen Kultstätte wurde entweder durch Umlage auf



Grundplan des Bahia-Hauses, nach
Ott, C., 1955, S. 97

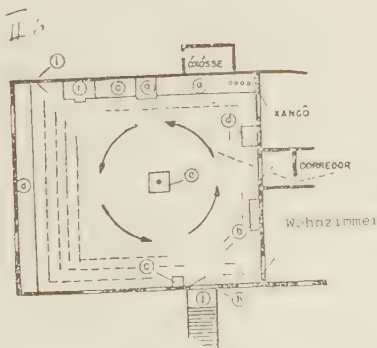


Grundriß des " Engenho Velho "
in Bahia, nach Carneiro, E.,
1961, S. 50



Grundriß des " terreiro gêge-nagô "
(Typ Gantois), nach Ramos, A., 1951,
S. 57

- DE
OMOLU
- Sanktu-
arium
von
Omulu
1. Ogan = Ehrenperson und Förderer
 2. Töchter des Heiligen
 3. Vater des Heiligen
 4. Mutter des Terreiro



Der Zeremoniensaal von 'Engenho Velho'
in Bahia (bis 1948), nach Carneiro, E.,
1961, S. 52

die Kultteilnehmer oder aus den Einnahmen des Kultes bezahlt. Viele Kultmitglieder gehören zu den Ärmsten der Bevölkerung, doch versuchen sie ihre Kultstätte so schön wie möglich einzurichten. Der Grundriß einer solchen Kultstätte symbolisiert die Nähe von Religion und Alltag, wie sie ja auch von jedem Kultteilnehmer erfahren und erwartet wird.

6.1.7.2 Die Organisation, Hierarchie und Aufgabenteilung im Candomblé.

Im Candomblé ist das Grundsystem westafrikanischer religiös-sozialer Organisation die Grundlage für das eigene Religionsgebilde geworden. Das Zentrum der religiösen Gesellschaftsordnung im Candomblé ist die religiöse Führung der Gemeinschaft und des einzelnen durch einen sakralen Mittler. Der sakrale Mittler im Candomblé hat eine jahrtausendealte afrikanische Tradition, die sich durch die Berufung der Gottkönige oder sakralen Herrscher als religiöse Institution bewährt hat. In diesem Amt haben viele charismatischen Persönlichkeiten gewirkt.¹⁰⁶

Die zentrale Figur im Candomblé ist der Babalao, auch Babalorixá genannt.¹⁰⁷ Dieser Name ist Direktübertragung des afrikanischen Begriffes Babalawo (Baba=Vater und "lawo" oder "awo" bedeutet: jemand der mit den Geheimnissen der Götter vertraut ist - Grundbedeutung: Vater des Kultes oder Vater der die Mysterien kennt).¹⁰⁸ In Brasilien besagt dieser Titel, daß der Vater die Geheimnisse der orixás kennt und mit ihnen umzugehen versteht. In seiner Funktion als sakralem Oberhaupt benützt der Babalao das unter den Yorubas bekannte Scepter seiner Autorität, den heiligen Stab.¹⁰⁹ Auch der heilige Stuhl ist im Candomblé Kennzeichen der Autorität des Babalao, und auch das ist alte afrikanische Tradition.¹¹⁰ Die Funktion des Babalao in Brasilien ist dieselbe wie in Afrika. ER ist "Seher"(vidente),¹¹¹ Wahrsager,¹¹² Priester und Arzt.¹¹³ Die religiöse Vermittlung des Babalao bezieht sich auf

seine magische Tätigkeit. Er ist Mittler zwischen heiligen Objekten, die er zubereitet und gebrauchen kann, und den Menschen.¹¹⁴

Der Babalao dient der Geisterbefragung durch den Gebrauch des Ifã-Orakels, in welchem der Gebrauch einer magischen Kette (Opêlé) eine ergänzende oder bestimmende Funktion übernehmen kann.¹¹⁵

Der ursprüngliche Gebrauch des Ifã-Orakels mit seinen komplizierten Vorgängen hat sich in Brasilien nicht durchgesetzt. Dennoch ist das Ifã-Orakel in vereinfachter und abgeänderter Form in Gebrauch.

Die Fortführung der an das Ifã-Orakel angelehnte Traditionen durch den Babalao schafft auf konkrete Weise eine jederzeit erlebbare und reproduzierbare Verbindung zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Welt. Die Wahrsage-Technik erleichtert das Festhalten am traditionellen Glauben, indem es ihn konkretisiert.

Durch die persönlich gewährte hilfreiche Art der Anleitung zur Lebensbewältigung wird die Inanspruchnahme der dem Ifã-Orakel nachgebildeten Wahrsagerei zur Demonstration der Einheit von Religion und Lebensführung.¹¹⁶

Durch die Kunst des Wahrsagens wird ein geistiges Band um die Kultgruppe gelegt. Auf diese Weise bewahrt der Babalao nicht nur die Tradition sondern er garantiert auch die Einheit innerhalb der Kultgruppe. Der Einfluß des Babalao schützt den Kult vor dem Absterben einzelner Bestandteile oder vor dem Verfall. Durch seine Fähigkeit der Intervention in allen Angelegenheiten des Kultes und der persönlichen Belange seiner Teilnehmer, wird der Babalao zum wichtigsten Hüter der von ihm vertretenen Traditionen.¹¹⁷

Der Babalao bereitet Schutzmedizinen gegen böse Einflüsse und er ist Kenner der Heilpflanzen und der mit ihnen zusammenhängenden Heilkunst.¹¹⁸

Die von Paul Williams im Staate Bahia persönlich gemachten Beobachtungen und Erfahrungen bezüglich der vom Babalao ausgeübten Heilpraxis lassen ihn seine Kenntnisse zusammenfassen:

"The main function of the pai or mae de santo, other than that of administrative head of a cult house, is to advise and to cure, and all pais and maes de santo interviewed used the terms curandeiro and curandeirismo (folk doctor, folk medicine) when describin their function. This is the case both in traditional and caboclo houses, and in the majority of instances the pai or mae only deals personally with a member of the congregation when that member has a problem to solve."¹¹⁹

Der Babalao oder "Pai de Santo"(Vater des Heiligen) war f+r den, der ihn aufsuchte, Ratgeber, Wahrsager, Magier und Arzt.

Der Babalao ist Führer einer religiösen Familie, die sich zur Ausübung des Kultes versammelt. Den Anweisungen ihres kultischen Oberhauptes folgend werden die Teilnehmer auf magisch-religiöse Weise mit ihrer Gottheit und untereinander verbunden. Auf diese Weise werden die afrikanischen Kultgemeinschaften zu "independent communities",¹²⁰ die keinen ihnen übergeordneten Verwaltungssystemen unterworfen sind. Als selbständige religiöse Zellen sind sie lebensfähige Organismen, die sich im Laufe der Zeit über das ganze Land verbreitet haben. Jede Kultgruppe kann unter Wahrung einer bereits bekannten religiösen Grundstruktur ihre eigenen religiösen Möglichkeiten entfalten. Die Kultordnung wird vom Kultführer bestimmt, der auch den Ablauf der Liturgie und kultischen Handlungen festlegt.¹²¹

Für die Ausbreitung des afb Kultes Candomblê leistet die Kultfamilie unter der Führung des Babalao den größten Beitrag. Der Babalao ist der Garant für den Prozeß der Interaktion und Kommunikation der göttlichen Wesenheiten mit den Menschen. Die Kultgemeinde sorgt dafür, daß die religiösen Kräfte im Volk bekannt werden. Gerade die Töchter des Heiligen zeigen auf dem Gebiet der Propagierung ihres Glaubens und ihrer Ideale eine enorme Fähigkeit. Durch ihren pflichtbewußten Einsatz und durch ihr persönliches Zeugnis haben viele Menschen in Brasilien den Candomblê aufgesucht und sind Kultmitglieder geworden.

In Brasilien sind die beiden Traditionsstränge der Ewe- und Yorubakultur wirksam geworden. So konnten auch im Candomblê, getreu der Ewetraditionen, Frauen zu Kultführerinnen werden. Sie wurden zu Priesterinnen und Vermittlerinnen des "HEiligen".
 "The spiritual and moral authority of each emanates directly and solely from the "father" or "mother", who in thurn recognizes only the superior authority of the orixás. This authority, absolute in the literal sense of the word, the chief delegates to the

others of the cult, who are organized along fine lines of hierarchy that benefit particularly the women and the old men." 122

Als "spiritual-owner" hat der Babalao die entscheidende Verantwortung im Kult. Das Kultleben und seine Funktionen sind von seiner religiös-mystischen Kunst abhängig. Getreu der afrikanischen Grundkonzeption liegen die Aufgaben des Babalao im Bereich der sozialen, medizinischen, psychischen und religiösen Lebensbewältigung. Die Heilsvermittlung des Babalao umfaßt den weiten Bereich der Volksmedizin, der magischen Beeinflussung der persönlichen und familiären Umwelt des einzelnen und reicht weit hinein in die Strukturen der Gesellschaft.

In der Religionsgemeinschaft des Candomblé wird in verwandelter und den neuen Verhältnissen angepaßten Form die Struktur der westafrikanischen Priester oder Geheimbünde erkennbar. Für die religiöse Gruppe ist dabei das Bedürfnis am "Heiligen" teilzunehmen die alles bestimmende Grundlage. Im Candomblé gibt es eine natürliche Gliederung nach Geschlecht und Alter. Die hierarchisch aufgeteilte Rangordnung hat für jeden Beteiligten bestimmte Aufgaben. Erst nach Beendigung der Pubertätszeit kann der Interessent aktiv am Kult teilnehmen und durch Initiation ein vollgültiges Glied der Kultgemeinschaft werden.

Das Priesteramt im Candomblé ist identisch mit dem Amt des Orakelpriesters der Yorubakultur. Dieses Amt kann nur der erreichen, der die geforderten Initiationsstufen durchschritten hat. Für die Bewältigung der jeweiligen Initiationsstufe wird der Aspirant vom Kultleiter vorbereitet. Da der Kultleiter über das gesamte Wissen verfügt, hat nur er die Macht zur Initiation. Sind alle Initiationsstufen durchlaufen, kann der neue Babalao (Ialorixá) entweder Nachfolger seines Lehrers werden oder eine neue Kultgruppe gründen. Im Laufe der Entwicklung des Candomblé entfällt von den institutionalisierten Ämtern die Mehrzahl auf Frauen. 123 Das hängt nicht nur mit den persönlichen Fähigkeiten, sondern auch mit der gesamten gesellschaftlichen Struktur in Brasilien zusammen.

Im traditionellen Candomblé ist folgende Aufgabenteilung vorgesehen:¹²⁴

<u>Frauen:</u>	<u>Männer:</u>
1. Mae de Santo (Ialorixá-Oberpriesterin)	Pai de Santo (Babalorixá- Oberpriester)
2. Ialaxê (Hüterin des axê)	Pejî-ga (Altarpriester)
3. Iyâ kêkêrê (mae pequena-Stellvertreterin der Oberpriesterin)	
4. Iya môrô (Verantwortlich für die Pflanzensude)	
5. Iyatêbesche (Vorsängerin)	
6. Iyabasse (Köchin der Opferspeisen)	Ogans(Beschützer des Terreiro)
	Alabê(Leiter des Orchesters)
	Tocadores de atabaque(Trommler)
7. Filhas de Santo (Heilige Töchter)	Filhos de Santo (Heilige Söhne)
a) Ebômin	
b) Iaôs	
8. Ekedês (Kultgehilfinnen)	
9. Abiãs (untergeordnete Kultgehilfinnen)	

Das Amt des Oberpriesters(in) genießt große Autorität. Es wird oft hauptberuflich ausgeübt. Der Kultleiter ist innerhalb und außerhalb der Kultgruppe angesehen. Sein Einfluß erstreckt sich auf das gesamte Leben seiner Kultmitglieder. Seine Aufgaben erstrecken sich auf die Organisation und Leitung des Kultes, auf das Erkennen der verschiedenen orixás, die sich bei der Bessenheit offenbaren, auf die Beherrschung der Zeremonien und Riten, auf das Wahrsagen, auf das Ratgeben und Heilen im Falle von Krankheit und das Behandeln persönlicher Probleme (Liebe, Finanzen u.a.), auf die Funktion des Schiedsrichters und auf die Ausführung magischer Praktiken.

Die Iyalaxê ist Gehilfin bei der Verwaltung des Candomblé mit begrenzten doch wichtigen Funktionen. Sie behütet den terreiro mit seinen heiligen Gegenständen. Der Pejî-ga ist als Herr des Altars für die Altäre, für die Symbole, Figuren und Gegenstände des Heiligen zuständig. Daneben wacht er über die Kultpraxis und

und Lehre. Beide übertragen ihre Funktionen meist einer vertrauenswürdigen "filha de Santo".

Die Iyã kâkêkê ist die kleine Mutter (mãe pequena) und in der Regel die dienstälteste "filha de Santo". Sie vertritt den Oberpriester und ist wahrscheinlich dessen Nachfolger. In allen Dingen hilft sie der Iyalorixã und ist für den ordnungsgemäßen Ablauf der Initiationen verantwortlich. Der Axôgun schlachtet die Opfertiere und vollzieht alle Riten des Opfers mit dem Kultleiter gemeinsam.

Die Ogans stehen dem Oberpriester mit Tat und Hilfe bei. Häufig sind sie Geldgeber die den Candomblê nach außen vertreten und ihn vor unliebsamen Übergriffen seitens der Obrigkeit schützen. Der Altar- und Opferpriester gehört oft zur Gruppe der Ogans.

Die "Filhas(os) de Santo" verrichten die meisten der wichtigen Arbeiten im terreiro. Sie werden während der festlichen Zere- monie von ihrem "orixã" ergriffen. Durch ihre finanziellen Beiträge dienen sie der Instandhaltung des terreiros und garan- tieren durch ihre pünktliche Teilnahme das Funktionieren der Kultzeremonie.

Mit dem Namen Ebômin werden die "Filhas de Santo" genannt, deren Initiation mehr als sieben Jahre zurückliegt. Der Begriff Iaô bezeichnet die vor kurzem initiierten Angehörigen im Kult. Sie stehen am Anfang der kultischen hierarchie.

Die "Filhas dos Santos" werden gemeinhin als "cavalos-dos-Santos" (Pferde der Heiligen) bezeichnet, weil durch ihren Mund die "Heiligen"(orixãs) sprechen. Als Kultmedien sind sie der eigentliche Mittelpunkt des kultischen Geschehens.

Die Ekedês dienen den "filhas de Santo", indem sie für deren persönliches Wohl sorgen. Sie sind für Kultkleidung und Kult- gegenstände, sowie für das Bekeleiden, Waschen und Speisen der Figuren ihrer persönlichen orixãs verantwortlich. Sie können ihren "orixã" noch nicht empfangen und kümmern sich deshalb um die jeweilige "filha de Santo", wenn sie von dem ihr über- eigneten Gott besessen wird. Die niedrigste Position im Candomblê

nimmt die Abia ein. Sie dient in der Regel einer höheren Rangstufe. Die Abias sind Mädchen, die erst wenige Initiationsriten hinter sich haben.

In dieser Kulthierarchie ist die stark institutionalisierte Ausdrucksform des Candomblé erkennbar. Alle Rangstufen richten sich nach den Angaben des Kultleiters. Die Aufgaben sind je nach Wichtigkeit und Rang geordnet. In diesem Referenzrahmen ist das Rollenverhalten der Kultaktivisten dem System der westafrikanischen Religionsausübung gleich.

6.1.7.3 Die Hierarchie im Pantheon der "orixás"

Die ursprünglichen westafrikanischen Traditionen haben sich in Brasilien nicht rein erhalten können. Dementsprechend ist auch die Überlieferung der afrikanischen Gottheiten (orixás) im Candomblé stark reduziert. Für das bessere Verständnis dieser "orixás" und ihrer besonderen Funktion im Candomblé sind einige Kenntnisse aus der Yorubamythologie notwendig.

Nachdem OLORUN es unterlassen hatte in die Geschicke der Menschen einzugreifen erschienen ODUDUA, die Erde und OBATALA, der große orixá. Die Erde hat die Funktion der Fruchtbarkeit und Reproduktion. OBATALA ist das Gegenstück zur Erde und stellt den Himmel dar. Der Name OBATALA bedeutet König der Reinheit und Weißheit. OBATALA wird auch ORIXALA (Ori-sha-nlá: der große orixá) genannt. Das Symbol von ODUDUA und OBATALA in Afrika sind zwei miteinander verbundene und übereinanderstehende Flaschenkürbisse die weiß angemalt sind.¹²⁵

Im Yorubamythos wird ODUDUA die Frau von OBATALA, womit die Einheit der Erde mit dem Himmel bezeichnet ist. Durch die Vereinigung von ODUDUA und OBATALA werden AGANJU (Repräsentant der Erde) und YEMANJA (Repräsentant des Wassers)

geboren. Ihrer Vereinigung entstammt der Sohn ORUNGAN. Die Legende besagt, daß ORUNGAN sich in seine Mutter verliebte. Als sein Vater eines Tages abwesend ist vergewaltigt er seine Mutter. Die Mutter flieht und wird vom Sohn verfolgt. Als sie ermüdet zu Boden sinkt fließen aus ihren Brüsten zwei starke Wasserströme, die sich in einem riesigen See vereinen. Ihr Leib öffnet sich und aus ihm kommt eine Vielzahl von "orixás". Es sind: DADA, die Gottheit der Pflanzenwelt; XANGO, die Gottheit des Gewitters; OGUN, die Gottheit des Krieges; OLOKUN, die Gottheit des Meeres; OLAXA, die Gottheit der Seen; OYA, die Göttin des Nigerflusses; OXUN, die Göttin des Flusses Oxun; OBA, die Göttin des Flusses Oba; ORISHAKO, der Gott der Landwirtschaft; OXOSSI, Gott der Jäger; OKE, Gott der Berge; AJE XALUGA, Gott des Reichtums; XAPANAN, Gott der Pocken; ORUN, die Sonne; OXU, der Mond. ¹²⁶

Für alle wichtigen Lebensvorgänge und Naturerscheinungen gab es in der Yorubakultur einen "orixá". Aus diesem gewaltigen Pantheon sind nur einige "orixás" von Bedeutung. YEMANJA ist die Wassermutter. Der Kult ihr zu Ehren ist mit dem Wasser des Meeres, der Flüsse und Seen verbunden, wird also in ihrer Nähe ausgeführt. XANGO hat eine vielfältige Mythologie. Man vermutet, daß sein Name von einem vergöttlichten früheren Yorubakönig stammt. Er ist der Gott des Blitzes und des Donners. Sowohl in Afrika als auch in Brasilien ist er die am meisten verehrte Gottheit. In den Mythologien, die sich um seine Person geschlungen haben kommen spezifische Charakterzüge zum Vorschein. Unter anderem ist es die Gewalt, die Brutalität, die Herrschsucht, die Kraft, die Tyrannei, die starke Sexualität und die Neigung zu aufschäumenden Wutausbrüchen. Xango soll als Mediziner sehr gefürchtet gewesen sein. Seine Kunst als Feuerschlucker wurde weit gerühmt. Die Kultgottheit Xango hat ihre eigenen Priester. Das kraftgeladene Kultobjekt von Xango ist der Stein des Xango. Neben den drei Frauen des Xango OYA, OXUN, und OBA, es sind drei Flüsse in Nigeria, spielt sein Nachfolger und Gehilfe eine wichtige Rolle. Es ist OXUMARE, der Regenbogen, den man sich als Schlange vorstellt, die seit Vorzeiten auf Erden wohnt und zu gewissen Zeiten Wasser trinkt um es in den Himmel

zu nehmen. Danach kommt die Gottheit OGUN, der Gott des Eisens und des Krieges. Er wird von Schmieden und Jägern verehrt. Sein Kultobjekt wird von Eisenteilen dargestellt. Der Altar für OGUN wird vor bestimmten Bäumen hergerichtet. ¹²⁷

Die Kultgottheit EXU ist von Missionaren in Afrika mit dem Teufel identifiziert worden. Das war ein Mißverständnis. EXU ist eine ambivalente Gottheit. Er kann böses und gutes tun. EXU ist auch unter anderen Namen wie Elegbara, Elegba (Lêgba) bekannt. Im Yorubapantheon hat EXU eine exponierte Stellung. In der Literatur über Westafrika wird EXU meistens als Götterbote bezeichnet. Das entspricht dem "inspector-general" Olodumares nach B. Idowu. ¹²⁸ Demgemäß ist EXU Beauftragter Olodumares und führt Inspektionen bei den anderen Gottheiten durch. Meistens vermittelt er zwischen ihnen. Nach den Forschungsergebnissen von W.F. Bonin kann man diese EXU-Gottheit besser verstehen. Nach afrikanischer Vorstellung ist EXU nicht nur Ursache des Bösen, wie er bisher immer verstanden worden ist. EXU tut böses, er verdreht richtig zu falsch und falsches zum richtigen. In seinem Handeln entzieht sich EXU jedoch menschlichen Maßstäben. Er kann nur als paradoxe Wesenheit artikuliert werden. Die Aktivität von EXU ist nicht auf einen Begriff zu bringen. In seinem Handeln liegt das Verwirrende, das Widersprüchliche und Schillernde des Unbekannten. Er ist es der die Menschen verwirrt und sie zu Handlungen veranlaßt die sie selbst nicht verstehen. Er ist der Unberechenbare, der weder in Denkkategorien der Zeit und des Raumes zu fassen und zu erklären ist. Für ein kurzes Stück Weg benötigt er Jahre und eine große Strecke legt er schnell zurück. In großen Gebäuden hat er keinen Platz und in einer Nußschale kann er sich ausstrecken. Seine Verehrer nennen ihn Vater und große Feste werden seinetwegen abgehalten. Mit EXU kann sich jeder identifizieren, denn er ist groß und klein, alt und jung. Ein besonderes Vergnügen EXUS scheint es zu sein, die positiv bewerteten Ordnungen in ihr Gegenteil zu verkehren. Dennoch ist er mit einem Orakel verbunden, das Ordnung aufrecht erhält. Bei EXU zeigen sich stark libidinöse Züge. ¹²⁹

Die für EXU geopfert Materialien sind repräsentativ für die dadurch geäußerten Wünsche (Reichtum, Fruchtbarkeit etc.). EXU untersteht nicht den Gesetzen, die für das menschliche Handeln gelten. Die für ihn gebrauchten Farben zeigen den Gegensatz an. Sie sind meistens schwarz und weiß (Nacht-Tag, Tod-Leben, Erde-Himmel etc.). Überwiegend wird EXU männlich gedacht. Das häufigste Symbol für EXU sind Lehmkegel, die an Kreuzwegen errichtet werden. Der Kreuzweg ist Bild der kosmischen Ordnung, des Mittelpunktes der Welt. Es kann vorkommen, daß als Symbol EXUS durch eine Weggabelung (Dreiweg) angezeigt wird. Die Kreuzwege sind Opferplätze für EXU. EXU erhält eigene Opfer. Doch als Herold der Götter erhält er von jedem an sie gerichteten Opfer seinen Anteil. ¹³⁰

Wichtige Wesenszüge zeigen EXU als Tänzer, Trommler und Ebbegierigen. Er ist an den Opfern aller Götter beteiligt. EXU ist wichtig für den Handel und für die Beeinflussung des Marktes. Hahn und Hund sind seine Opfertiere. Ein wichtiges Kennzeichen EXUS ist seine Verbindung zu der Orakelgottheit "Ifá". EXU ist Marschall der Götter, ihr Dolmetscher und Bote. Als eigenständige Gottheit hat er das Ifá-Orakel den Göttern und Menschen gebracht und ist Wächter über die Vorgänge des Orakels geblieben. Sein ureigenstes Gebiet ist die Transition, der Übergang. In der Phase der Akkulturation wächst seine Bedeutung, denn er ist Kulturbringer, Zauberer und vor allem eine halbgöttliche Trickstergestalt. Eine Art afrikanischer Till Eulenspiegel, ein göttlicher Schelm, ein übermenschliches Wesen. Europäische Beobachter sehen in ihm eine Art Ventil der Amoral. Nach den Kategorien der Psychologie ist EXU der Vertreter innerer Gegensätze, Repräsentant einer empfundenen inneren Zweifelt, er ist Wandlung und Umbruch. EXU ist immer wieder als Versucher und Heiland empfunden worden. Er repräsentiert alle denkbaren Gegensätze. Für den Prozeß der Individuation und der Selbstwerdung ist EXU hilfreich, denn er macht den inneren Widerspruch, den Zwiespalt und das Aufgespaltensein von Existenz und Welterfahrung bewußt. Die Doppelgleisigkeit des menschlichen Verhaltens in Afrika und Brasilien findet in der Gestalt des EXU ihren deutlichen Ausdruck. ¹³¹

Von Bedeutung sind ferner die Kultgottheiten Xapanan, das ist der Pockengott, IBEJI, Gott der Zwillinge (von IBI= Geburt und EJI = zwei - diese Go-theit ist später mit Kosmas und Damian identifiziert worden), OXOSSI, Gott der Jagd, Bruder von OGUN,DADA, Gott der Pflanzenwelt, OLOKUN, Herr des Meeres, OSANYIN, Gott der Medizin, u.a.Zu erwähnen sind noch die Totengeister IRO, ORO, EGUN, EGUNGUN, und ELEKO. Sie werden oft mit orixás verwechselt. ¹³²

Von den unzähligen Gottheiten des Yorubapantheons sind in Brasilien nicht viele übrig geblieben. Bei José Ribeiro umfaßt die Auflistung der Orixás folgende Namen: EXU ELEGBA, OGUM, OXOSSI, OMULU,NANA BURUKU, OXUMARE, XANGO, IANSA oder OYA, YEMANJA, OXUM und OXALA. ¹³³ Die von A. Ramos aufgeführten Listen der afrikanischen Gottheiten haben einen größeren Umfang. ¹³⁴ Die Gegenwart der verschiedenen Kultgottheiten im Candomblé richtet sich nach regionalen Gegebenheiten. Die von Waldemar Valente aufgestellte riesige Liste der im ganzen Lande verbreiteten unterschiedlichen afro-christlichen Kultgottheiten erweist die Identifikation der jeweils angerufenen Kultgottheit mit dem in der Region angerufenen katholischen Heiligen. Diese Identifikation wurde durch strukturelle, kulturelle und soziologische Parallelität der religiösen Vorgänge in Brasilien möglich. Die strukturelle Parallele zeigt sich in der Theologie der Fürsprache der katholischen Heiligen vor Gott, die der afrikanischen Vorstellung der Mittlerschaft der orixás zwischen Mensch und Gott entsprach. Die kulturelle Parallele liegt in der funktionalen Konzeption der Heiligen, die für ganz verschiedene Lebensvorgänge zuständig waren. Gerade in bezug auf Heilung und Schutz, sowie in der Verantwortung gegenüber bestimmten Sektoren des Lebens stimmten sie mit den orixá-Funktionen überein. Die soziologische Parallele zeigt sich in der Bildung der afb "Nationen" und der Pflege der katholischen Bruderschaften. ¹³⁵ Auf das regionale Zusammenfließen der funktionalen Kultgottheiten mit der jeweils zuständigen Heiligenfigur kann hier nicht eingegangen werden. Der Synkretismus der afro-christlichen Heiligenanbetung ist bei Waldemar Valente genügend dargestellt. Eine kleine repräsentative Übersicht über die Verbindung der afrikanischen orixás mit

der katholischen Heiligenfigur ist bei P. Williams dargestellt.

<u>Orixã</u>	<u>Bereich</u>	<u>Kathol. Äquivalent</u>
Olorun	Vater	Gott der Vater
Oxalã	Sohn	Jesus Christus
Yemanjá	Salzwasser Fruchtbarkeit	Jungfrau Maria
Oxun	Frischwasser Fruchtbarkeit	Jungfrau Maria
Naná	Alte Mutter	Heilige Anna
Omolú (bekannt als Obaluaýe, Abaluaýe)	Krankheit(Pocken)	Hlg. Lazarus, Hl. Iohannes
Ogun	Krieg	Heiliger Anton
Oxossi	Jagd	Heiliger Georg
Yansan	Blitz	Heilige Barbara
Xango	Donner	Heiliger Hieronymus
Exu	Unheil	Teufel

136

Das Glaubensgebäude in den Kulturen des Candomblé richtet sich nach regionalen und individuellen Maßstäben. Entsprechend sind die Hierarchien der Gottheiten im Kult nicht stereotyp geblieben. Je nach Notwendigkeit und persönlicher Veranlagung haben die jeweiligen Kultgottheiten im Kultgeschehen Vorrang. Roger Bastide hat für die Region des Nordostens die Namen der Kultgottheiten aus Nigeria, Dahome, Angola und dem Kongo nebeneinander aufgeführt. Diese Gottheiten wurden in Mischkulturen angerufen.¹³⁷ Deshalb kann man eigentlich von einer hierarchisch gegliederten Götterfamilie nicht in absoluter Festsetzung sprechen, denn die Rangfolge der angerufenen Gottheiten variiert von terreiro zu terreiro. Fest steht jedoch, daß die vom Land des Lebens (gemeint ist Afrika) herbeigerufenen Orixãs sich durch die Besessenheit ihrer Kinder zeigen. Jeder dieser Orixãs ist vielgestaltig und kann verschiedene Funktionen wahrnehmen. Die Vielfalt der Erscheinungen entspricht einer Multiplizität von Funktionen. Im Candomblé kann sich z.B. Xango in mehreren Personen gleichzeitig zeigen. Je nach Zusammensetzung der Kultgemeinde zeigt sich eine den persönlichen Bedürfnissen entsprechende Gottheit. Unter den Göttern des Candomblé gibt es z.B. in einer Kultsitzung 3 oxalã, 4 oxossi, 7 ogun, 7 yemanjá, 9 yansan, 12 xango, 14 omolu, 16 oxún und 21 exu.¹³⁸

Das bedeutet, daß der Tochter oder dem Sohn des Heiligen diese spezifische, seinem Charakter entsprechende Kultrolle vom Kultleiter eintrainiert worden ist. Diese Kultrolle entspricht der Fähigkeit und den persönlichen Bedürfnissen des Kultmitgliedes und ermöglicht das Erleben einer tiefen mystischen Identifikation mit seiner ihm persönlich zugedachten Kultgottheit. Dieses mystische Erleben hat ohne Zweifel Einwirkung auf den Charakter und die Persönlichkeit des Kultmitgliedes. Es ermöglicht ihm eine gewisse emotionale Entspannung und zugleich emotionale Stabilität, weil er der Gegenwart und Nähe seiner Gottheit im konkreten Erleben gewiß sein kann. Die daraus folgende Aktivität und Lebensfreude gibt ihm den Mut, seine beruflichen und persönlichen Angelegenheiten mit Elan zu bewältigen.

Die einzelnen Kultgottheiten sind in die kosmischen, naturhaften sozialen und persönlichen Lebensvorgänge integriert. Einer jeden Gottheit entspricht die Kultkleidung, der Kultschmuck, das dazugehörige Opfer, die zuständigen Pflanzen, Farben, Metalle, Tiere, Wochentage, Festtage und viele andere Dinge.¹³⁹

In Brasilien haben die "orixás" im Candomblé-Kult folgende Bedeutung:

Olorun

Ein längst entrückter Gottvater. Er ist weitgehend in Vergessenheit geraten. In Brasilien selbst ist er nur noch spurenweise in der Kultmythologie bekannt. Nach A. Ramos ist Oloruns Name in Brasilien längst vergessen. Unter den von ihm besuchten Farbigen hat er nie eine Referenz über Olorun vernommen.¹⁴⁰

Obatala (Orixalá, Oxalá)

Aus Olorun hervorgegangen steht er an der Spitze der Hierarchie von Funktionsgestalten des Heiligen. Als Sohn des Vaters ist er der Vater der übrigen Gottheiten und Schöpfer der Menschheit.¹⁴¹

In Brasilien wird Obatala als der größte Heilige angesehen. So ist aus Obatala der "Cristo materializado" (materialisierte Christus), der "Senhor do Bonfim" (Herr zum guten Ende) geworden.¹⁴²

In der katholischen Entsprechung wird Obatala hauptsächlich in der Region Bahia unter dem Namen Oxala als "Senhor do Bonfim" angeredet.¹⁴³

Yemanjá

In der Gottheit Yemanjá fließen mehrere Vorstellungen zusammen. Zunächst ist sie nach Yorubatradition die Gebärerin einer Vielzahl von Gottheiten. Aus der Notwendigkeit sich eine vulgär-katholische Hülle zu geben wurde Yemanjá mit der Gottesmutter Maria identifiziert. Im Candomblé hat sie einen hervorragenden Platz unter den Funktionsgestalten. In diese Vorstellungen sind die Vorstellungen von europäischen Meernixen miteingeflossen. Auch die indianische Wassernixe Yara wird in der Kultgottheit Yemanjá gesehen. Das Bedeutsame an dieser Wassermutter ist ihre Fähigkeit, die ihr anvertrauten Kinder zu schützen und ihnen die notwendige Geborgenheit zu geben. Die Kultgöttin Yemanjá wird in allen Angelegenheiten der Familie, der Liebe und der zwischenmenschlichen Beziehungen angerufen. In besonderer Weise gilt sie als die Beschützerin der Seeleute. Die für sie bestimmten Opfer (Süßigkeiten, gute Speisen, frauliche Gegenstände etc.) werden dem Meer anvertraut. Ihr Kult geschieht weniger in den terreiros sondern mehr am Meerufer und an den Stränden der großen Seen. Yemanjá gilt allgemein als Glücksbringerin, der man besonders in der Neujahrsnacht huldigt. In der Kultdarstellung wird sie als Gottesmutter mit dem Kind oder als Nixe abgebildet. Von ihrer Wirkung erwartet man Erfolge die Fruchtbarkeit, Kindersegen, Schönheit und Anziehungskraft betreffend. Ihre Popularität im Land ist gewaltig. ¹⁴⁴

Oxun

Oxun ist eine andere, neben Yemanjá existierende Wassergöttin, die in Brasilien im afb Kult überlebt hat. In der Gegend von Bahia ist sie bekannt als Oxun-Apará e OLOXUN. Bei den Yorubas war Oxun eine der ersten Fluß- und Wassergottheiten, die einen eigenen ihnen gewidmeten Schrein besaßen. Auch in Brasilien ist Oxun eine Flußgottheit geblieben. Ihr Sitz ist hauptsächlich in der Nähe der Wasserquellen, die im Candomblé eine wichtige Rolle spielen. In Brasilien wird sie oft mit der "Nossa Senhora da Conceição" (Maria der unbefleckten Empfängnis)- eine Schutzheilige Portugals und Brasiliens) und der "Nossa Senhora das Candeias"(Mariä Lichtmeß) identifiziert. ¹⁴⁵

Naná

Die Kultgottheit ANAMBURUCU, NAMBURUCU, NANAN, NANA-BULUKU stammt aus der Region von Dahome. In Bahia wird sie als die älteste bekannte weibliche Wassergottheit angesehen. Wahrscheinlich ist diese Gottheit von den Sklaven aus Dahome nach Brasilien mitgebracht und in die afb Kultausübung übernommen worden. Damit ist auch eine Kultgottheit aus dem ebenso komözierten Göttersystem der Ostewe (Fon) in Dahome, heute Republik Benin, im Candomblé wirksam. Der von Herskovitz untersuchte Götterkult in Dahome lässt die ganze Schöpfung aus einer Schöpfergottheit hervorgehen. Dieser Schöpfer ist Nana Buruku, die eigentliche Schöpfergottheit der Ostewe. Die Überlieferungen über diese Gottheit widersprechen sich teilweise. Einmal ist Nana Buruku als weibliche Schöpfergöttin, die im Himmel wohnt, und andermaal als Gott, dem man ein bestimmtes Kultzentrum widmet, bekannt. In Togo ist Nana Buruku das höchste Wesen. Es hat einen Kult und Priester. Bei der Verehrung spielt ein Zeremonialstab, in dessen Nähe sich die Gottheit aufhält, eine wichtige Rolle. Die Legenden besagen, daß Nana Buruku ursprünglich im Niger wohnte doch später sich eine neue Wohnung suchte. In Brasilien hat die Kultgottheit Nana (Nana bedeutet ursprünglich "Großvater") einen eindeutig femininen Charakter angenommen.¹⁴⁶

Omolú

Diese Gottheit erscheint unter mehreren Namen. In Afrika ist es die Gottheit Sakpata, Shopona, Shokpona, und in Brasilien ist dieser Gott der Pest und der Pocken unter Namen wie Xapanan, Xanpanan, Omolu, Omonolú, Obaluaiê, Abaluaiê oder Xapanan-Omolu bekannt. In Ewe lautet dieser Begriff sakpata und hat sich nach Osten und Westen ausgebreitet. Die Yoruba nennen in sakpana oder sokpono. Sakpana wird als Person aufgefaßt, die infolge eines Streites von Dahome nach Oyo auswanderte. Im Verlauf der Geschichte erlangte diese Person, die Angst und Schrecken um sich ausbreitete, den Rang einer Gottheit und wurde im Pantheon aufgenommen. "Bei den Yoruba ist der Pockengott ein alter lahmer Mann, der auf einen Stock gestützt umherhumpelt, nach anderer Überlieferung hat er ein Holzbein".¹⁴⁷ Diese Beobachtung ist insofern interessant, als in den terreiros der Macumba und Umbanda überall der hinkende alte Mann mit seinem steifen Bein als Gottheit

auftaucht. Auf diese Weise wird dieser alte Göttermythus bis in die Gegenwart in den terreiros des Candomblê, der Macumba und der Umbanda lebendig. Der Mythos besagt, daß sakpana bei einem Tanzfest aufgrund seiner Ungeschicklichkeit ausgelacht wurde. Weil alle Götter ihn auslachten rächte er sich durch Ansteckung mit den Pocken. Daraufhin wurde ihm verboten, sich je wieder zu den Göttern zu gesellen. Seitdem lebt er als Einsiedler an abgelegenen Plätzen. In Brasilien ist Omolu der orixá der Variola (Pocken). Er wird oft im Zusammenhang mit der Gottheit der Kreuzwege (EXU) gesehen. Er ist ein bössartiger, dämonischer orixá. Ihm werden Hahn und Ziegenbock geopfert, aber auch Mais und Palmöl sind ihm angenehm. Omolú wird nicht innerhalb des terreiros verehrt. Sein Altar (pegi) steht in einer vom Kultzentrum entfernten Hütte. Dort haben nur die Priester des Kultes Zugang. Seine beliebten Plätze sind die Kreuzungen der Straßen und die unbekannten Wege. Omolú verständigst sich gut mit EXU und OGUM.

Bei den Pockenepidemien der Frühzeit wurde der Kult des Omolu in Bahia sehr gepflegt. In Zeiten starker Heimsuchung durch die Pockenepidemien verbreitete sich dieser Kult zusehends. Der Ruf dieses Pockengottes ist gewaltig. Man sagt, daß man mit ihm nicht leichtfertig umgehen soll. Die drohende Haltung des Omolu wird von den Farbigen sehr gefürchtet. Es gibt unzählige Erzählungen wie einzelne Kultheilnehmer versucht haben sich vom Candomblê zu entfernen und Omolú dafür Rache genommen habe, indem er die Abtrünnigen schwer bestrafte. ¹⁴⁸

Ogun

Ogun ist die Gottheit des Kampfes und des Krieges. Als Kriegsgott trägt er seine Waffen bei sich. Alles was mit Eisen oder Bronze zusammenhängt ist ihm geweiht. Seine Symbole sind Schwert und Lanze. Auch die Jäger lassen sich von Ogun (Ogum) ihre Jagdinstrumente segnen und beschützen. Das Kultmedium trägt ein eisernes Armband. Als Beschützer der Handwerker ist Ogun oft mit Hacke, Schaufel, Sichel, Beil und Zange dargestellt. Als Beschützer der Wege geht er oft eine Verbindung mit EXU ein. Diese Gottheit ist auch unter den Farbigen sehr populär; und in vielen Macumbas räumt man ihm einen besonderen Platz auf dem Altar ein. ¹⁴⁹

Oxossi

Diese Gottheit hat in Brasilien eine deutliche Aufwertung erfahren. Oxossi ist der Gott der Jäger. Dies kommt in seinen Symbolen, Pfeil und Bogen, zum Ausdruck. In den Candomblés von Bahia ist er der Beschützer des terreiros und genießt unter der Bevölkerung großes Ansehen. ¹⁵⁰

Yansan

Yansan ist die Göttin des Windes, des Unwetters und des Sturmes. Sie wird als Frau des Gottes Xango gedacht. Diese Gottheit steht auch mit dem Wasser in Verbindung. Deshalb wird sie in der Gegend von Bahia mit der Göttin OYA gleichgesetzt. Sie wird mit der Heiligen Barbara, der Schutzheiligen der Artillerie, gleichgesetzt. ¹⁵¹ "Usually she is the archetype of impetuous, domineering women, but she does have a side to her character which is more feminine and more gentle." ¹⁵²

Xango

Den größten Einfluß hat der Gott Xango. Er ist der Gott des Blitzes und des Donners. Sein Name wird im Nordosten als Kultbezeichnung gebraucht. Xango ist ein gefürchteter Gott und wird von allen respektiert. In den Tropen wird eine solche Naturgottheit durch den Effekt der Tropengewitter besonders wirksam gedacht. Sein Funktionsbereich ist die Vegetation, aber auch die kriegerischen Auseinandersetzung. Nach der bereits erwähnten Kultmythologie Xangos hat er einen ambivalenten Charakter. Er kann leichtfertig und lustig sein aber auch sehr böse werden. Im Candomblé spielt er wohl die wichtigste Rolle, denn die meisten Eingeweihten suchen die Kultrolle Xangos. Es liegt wohl an dem in dieser Gottheit wohnenden majestätischen Charakter, der ihn so berühmt gemacht hat. ¹⁵³ Die Kultgottheit Xango dient der Lebenssteigerung und der Lebensfreude. In ihr wird das Streben des Menschen erkennbar über sich hinauszuwachsen. Die Ausgestaltung des Kultes für Xango ist besonders phantasiereich. In der Personifikation dieser Gottheit sind die Verfügungen der Macht und der menschlichen Größe außerordentlich verdichtet. Xango ist Abbild erlebter und provozierten Gegensätze im Leben des Menschen und der Gesellschaft. Durch alle erlebten und erwünschten Funktionen dieser Gottheit wird das Streben nach

Lebenserhöhung und nach Anerkennung erkennbar. Die Kultausübung spricht den ganzen Menschen an und nimmt ihn total und unter Beanspruchung aller Ebenen und Aspekte gefangen.

Nicht verändertes ethisches Verhalten ist angestrebt, sondern eine größere, tiefere, neue und intensive Lebenserfahrung ist intendiert. Es zeigt sich der Drang, dieses kleine Leben zu verlassen, und sich eine neue Welt, eine Welt in der der Xango-ehrer einen Platz einnimmt wo man ihn verehrt und respektiert, zu schaffen. Die bewußt herbeigeführte Kommunikation mit Xango und seinen Anhängern geschieht hauptsächlich durch den Kultanz. Bevor Xango jedoch seine Anhänger "besteigt" oder "reitet", werden sie psychisch darauf vorbereitet, indem man willentlich durch Trommeln, Tanz und Gesang das Stadium der Besessenheit und der Trance herbeiführt. Der Tänzer merkt, daß sich in ihm etwas verändert. Jetzt ist er nicht mehr die gleiche Person. Es ist nicht mehr "Er-Selbst" der tanzt, sondern in ihm und mit seinem Körper tanzt die herbeigerufene Gottheit.¹⁵⁴

Exu

Exu ist ein mächtiger orixá und einer der wichtigsten Funktionsgestalten im afb Kult. In Brasilien wird er manchmal mit dem Teufel gleichgesetzt. Er wird oft als BARA, ELEGBARA oder LEGBA, LEBA bezeichnet. In Bahia nennt man ihn den "Mann der Kreuzungen" ("homem das encruzilhadas"). Wo sich die Wege kreuzen ist der ideale Platz für Opfer, denn dort ist EXU nahe. Im afb Kult geschieht nichts ohne daß zuerst Exu geopfert wird. Da er Bote und Mittler der anderen orixás ist, muß vor jeder Zeremonie das "Padê de Exu", das ist die Initialzeremonie, stattfinden. Wenn dieses Opfer unterlassen wird, dann wird EXU intervenieren und "atrapalhar tudo" (alles durcheinanderbringen). EXU hat einen schierigen Charakter, deshalb muß dieser immer zuerst zufriedengestellt werden, damit verhindert wird, daß der Kultvorgang durch unvorhergesehene Geschehnisse durcheinandergebracht wird. Das Opfer zu Beginn jeder Kulthandlung dient dem Schutz vor dem Bösen und dem guten Gelingen der Arbeiten im terreiro, indem man sich der Botendienste Exus vergewissert. Die ursprüngliche Botenfunktion Exus ist im Candomblé erhalten worden, obwohl sie

mit der Zeit in sehr viele Teilfunktionen aufgespalten wurde. Exu nimmt eine zentrale Funktion im terreiro des Candomblé ein, da ohne ihn nichts geschehen kann. Mit EXU ist sehr vorsichtig umzugehen, da man sein Handeln nicht kennt und sein Wirken nicht vorausszusehen ist. ¹⁵⁵

Die Kultgottheit EXU spielt im Prozeß der Assimilation und Akkulturation bis heute eine wichtige Rolle, denn er ist Mittler zwischen den Kräften Afrikas und den Kräften der brasilianischen Gesellschaftsstruktur. Die Kultgestalt EXU hat Überbrückungsfunktion, die es dem rassistisch gemischten Brasilianer ermöglicht in zwei Welten zu leben. Auf der einen Seite die unbändige Sehnsucht nach dem Ganzheitsverständnis und dem Leben in einem heiligen Universum (terreiro), und auf der anderen Seite das Leben in den profanen Weltverhältnissen, in welchen man den negativen Erfahrungen begegnet, die den Menschen sich selbst entfremden. EXU lebt an der Grenze zwischen diesen beiden Welten. Als Bote zwischen den Menschen und den Gottheiten vermittelt er, gemäß afrikanischer Vorstellung, den weit entfernten Göttern von dem bevorstehenden Fest, bei dem die "Kinder des Heiligen" (das sind die Kinder der Gottheiten) mit nackten Füßen auf dem Boden des terreiro bereit sind, dieselben zu empfangen. Er ist Botschafter und Wortführer. Als Herr der Kreuzungen ist er der Herr aller Durchgänge. Dort begegnen sich Menschheit und Gottheit, d.h. der Raum öffnet sich nach vielen Richtungen. Die Gaben und Opfer an den Weg- und Straßenkreuzungen sind Geschenke für die Gottheiten.

Die Kultgestalt EXU hat kompensatorische Funktionen, denn sie regt zu Handlungs- und Verhaltensweisen an, die der Persönlichkeitsstruktur derer entsprechen, die nach dem lebendigen Ausdruck ihrer Gefühlswelt suchen. Er ist dem Menschen sehr nahe und darum in seinem unberechenbaren Verhalten sehr menschlich. Dieser Kultgott, dessen Tätigkeit sich nicht in ein Schema pressen läßt, entspricht dem kreativen Fühlen und der Leidenschaft der emotional labilen Mischrasse. Er ist Repräsentant des leidenschaftlichen Bedürfnisses, das Leben nicht in eine

monotone leidenschaftslose Wiederholung versinken zu lassen. Das was für viele unter dem Aspekt der Identifikation EXUS mit dem Teufel als Versuchung erscheint, ist für andere der Motor, die Kraft, das Dynamische im Menschen, das sich durch diese Art des Ausdrucks, Befreiung verschafft, die okkulten Seiten des Menschen anregt und in der Vielfalt der Bewegung sich als Prinzip des Lebendigen äußert. EXU und seine menschlichen Repräsentanten haben viele negative Eigenschaften. Unter den Gottheiten ist EXU das *Enfant terrible*, denn er macht alles umgekehrt. Er bringt Unordnung, durch ihn wird die Welt durcheinandergebracht. Doch seine Unordnung bringt Bewegung in diese Welt. Sie bedeutet Kommunikation, Austausch und Begegnung.

Als Herr der Kreuzung steht EXU im Zentrum der Zeit und des Raumes. Er steht zwischen Tod und Leben, er ist Wächter über viele Geheimnisse und hält alles in Bewegung. EXU ist lebensschaffendes und lebenszerstörendes Prinzip, der Vermittler der als polar erfahrenen Lebenswelt. In dieser Vermittlerfunktion auf allen Ebenen des Kosmos, der Natur, der Familie und des Persönlichen repräsentiert EXU das Wesen der afrikanischen Seele. Er ist die Seele des Ungestümen, die Quelle der Lebensenergie für den Farbigen, Ausdruck einer überstarken Phantasie, Emotionalität und Seelenregung für den magisch okkult lebenden Menschen. Er ist das Prinzip des Ausgleichs und der Lebenskraft, der von allen denen in Anspruch genommen wird, die in dieser Tradition aufgewachsen sind und die die Notwendigkeit seiner Interventionen spüren. EXU ist Kampf gegen die Schwäche, das Versagen und die Hoffnungslosigkeit. Als Verbindung zur Vergangenheit bedeutet er lebende Gegenwart und Möglichkeit zur Identifikation. Er ist Teil einer afrikanisch gebliebenen Mentalität und Identität.

Neben diesem im Schema aufgeführten orixás müssen noch andere Gottheiten erwähnt werden. Da ist die Kultgottheit IBEJI, der orixá der Zwillinge, zu nennen, der in Brasilien später unter dem Namen "Cosme e Damião" in die Kultfestlichkeiten integriert ist.¹⁵⁶ Vor allem muß OSANYIN (osain, ossanyan, ossanhe etc.)

erwähnt werden, denn er ist der Gott der Medizin. Als eine wichtige göttliche Wesenheit ist er zuständig für die Bereitung von Heilsuden, die aus gewissen Pflanzen unter Einhaltung von gewissen Zeiten und dazugehörenden Riten gewonnen, und auch im liturgischen Geschehen angewendet werden. Diese Gottheit der Natur und der Heilkräuter ist Bewahrer des "Axê" (Kraft, Macht, Vitalität die in den Pflanzen ist), welches strikt geheim gehalten werden muß. Von diesem "Axê" sagt man, daß selbst die Gottheiten es benötigen. Es existiert nur in gewissen Pflanzen. Der Name dieser Pflanzen und die Art der Zubereitung, sowie der Anwendung der Pflanzenextrakte ist der geheim gehaltene Teil des afb Kultes.¹⁵⁷ Die Kultgottheit OXUNMARE hat fast keine Bedeutung mehr. Als Regenbogen war Oxunmarê der Diener Xangos und wurde als Schlange vorgestellt.¹⁵⁸

6.1.7.4 Das System der Entsprechungen

Das orixá-system ist kompliziert und wird von terreiro zu terreiro anders tradiert. Nach dem Grundwort Ori: Haupt, Kopf, ist mit dem orixá-system eine Ich-Du Beziehung ausgedrückt, denn es geht um das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott. Der orixá ist Eigner und Führer des Menschen, der von ihm und seinem Einfluß abhängig gedacht wird. Als "owner of the head" (Eigentümer des Kopfes)¹⁵⁹ entspricht z.B. die Yorubagottheit "Ori"¹⁶⁰ der Vorstellung eines Bundes, also eines unsichtbaren Bandes zwischen Gottheit und Mensch, die über das persönliche Schicksal des Menschen verfügt. Die Art dieser Zugehörigkeit und tiefen Beziehung zur persönlichen Gottheit wird unter dem Einfluß der Priester festgelegt, die dem ihnen anvertrauten Menschen eine gewisse Weltansicht vermitteln. In diesem System weiß sich jeder einzelne seiner persönlichen Gottheit verpflichtet und von ihr abhängig.¹⁶¹

In diesem persönlichen Beziehungssystem sind die orixás

als Mittlerwesen und Funktionsgestalten gedacht, die für alle erdenklichen Lebensvorgänge zuständig sind.¹⁶² Die orixás sind die als persönliche Wesenheiten gedachten Mittlerwesen in einem durch und durch religiös durchdrungenen Verbundsystem. In diesem Verbundsystem ist der Kosmos, der Sozialverband und der Mensch immer als Leib vorgestellt, dem die eigenen Lebensregungen, Ursachen und Wirkungen zuzuordnen sind. In dem kosmischen "Leib", sozialen "Leib" und der Person als "Leib" ist der orixá Lebenszentrum. Seine spirituelle Mittlerschaft ist Kreuzpunkt des Austausches und der Vermittlung zwischen Mensch und Gott. Entsprechend ist diese Leib-Vorstellung hierarchisch aufgeteilt und den notwendigen Funktionen zugeordnet. Die spirituelle Kommunikation zwischen Mensch und dem für ihn wichtigen Lebensprinzip des orixá geschieht auf dem Wege des Ritus, des Opfers und einer Anzahl religiös-magischer Handlungen.

Das orixá-system dient der Identifizierung von Charaktereigenschaften. Von Anfang an hat man in den traditionellen Kulthäusern darauf geachtet, daß Personen die denselben orixá besaßen miteinander keine Ehe eingingen. Um für die Menschen den persönlichen Orixá zu finden, müssen die Kultpriester grundlegende Kenntnisse über die Charaktere des Menschen und die damit zusammenhängenden Verhaltensweisen besitzen. "Fundamental to Candomblé, therefore, is the notion that a person's orixá is determined by character - an orixá will only try to own the head of one who is compatible with himself or herself"¹⁶³ Dasselbe Denken gilt für die Gefühle, für die Körperzonen, für die Krankheitserscheinungen des Körpers und für die Heilpraxis im Candomblé. Für jede positive oder negative Lebenserscheinung rechnet man mit der Wirkung eines oder mehrerer orixás und versucht auf der Grundlage eines afrikanisch-hierarchisch aufgebauten orixá-systems die erkannten Phänomene einzuordnen und je nach Notwendigkeit und magischen Vorschriften zu behandeln. Paul Williams hat die Einflußzonen bestimmter orixás auf Zugänge zum menschlichen Körper dargestellt:

<u>Orixã</u>	<u>Kontrollgebiet</u>	
Oxalã	Haupt	
Yemanjá	Geburt, Geschlechtsorgane, Magen	
Oxun	Geburt, Geschlechtsorgane, Magen	
Xangô	Fieber	
Nanã	Rheumatische Schmerzen	
	Hautkrankheiten - verbunden mit Omolú	
	seines hohen Alters wegen	
Omolú	Hautkrankheiten aller Art, besonders die	
	Pocken, Elefantiasis,	
Ogun	Körperöffnungen, Zeugung	
Oxossi	Sterilität, Geistige Zerrüttung	
Yansan	Fieber	
Exú	Körperöffnungen	164

Hinter diesem System der Aufteilung des menschlichen Körpers in Einfluszonen der orixãs steht die Überzeugung, daß die einzelnen orixãs den Menschen die ihnen entsprechenden Krankheiten schicken oder eine ihrem Einfluß zugehörige Zone des Körpers mit Schmerzen oder Krankheit belegen kann. So sind alle Lebensvorgänge durch das orixã-system abgesichert. Heute noch wird z.B. vor der Heirat der Gottheit EXU geopfert, weil sie den Weg frei macht ("abre o caminho"). Das Opfer für Ogun geschieht, weil er die Wege beschützt ("cuida dos caminhos"). In diesem System glaubt man an die direkte Einwirkung der orixãs auf den Geschehensablauf des menschlichen Organismus. In gewissem Sinne ist dieser Glaube richtig, denn jeder intensive Glaube hat psychosomatische Wirkung. Dieser Glaube afrikanischer Prägung erklärt die Krankheiten als Strafen der orixãs oder als besonderen Wink der unzufrieden gewordenen Götter. Die Erklärungsmöglichkeiten für die Krankheitsursache sind vielfältig. Entweder hat man den Zorn der orixãs auf sich gezogen, oder man hat sich beim Ritus, dem Kultus, bei den magischen Handlungen und Praktiken falsch verhalten. Die häufigste Deutung der Krankheitsursache ist die Hexerei oder eine zielgerichtete magische Wirkung, gegenüber deren Einfluß man nicht gewappnet ist. Die therapeutischen Maßnahmen werden vom Kultleiter bestimmt. Im Zusammenhang mit der Kultmythologie,

dem orixá-system, der psycho-somatischen Wirkung magischer Praktiken und der Anwendung magischer Medizinen versucht der Kultleiter als Heiler durch seine magische Technik Abwehrmechanismen einzuleiten und die Gesundheit des Klienten wiederherzustellen.¹⁶⁵

In der Heilpraxis des Candomblé liegt auf dem Gebrauch von Heilkräutern ein zweiter Schwerpunkt. Der Kultleiter muß eine umfassende Kenntnis über die Heilpflanzen und ihre besondere Anwendung für den Menschen besitzen. Der Gebrauch der Heilkräuter und der Gebrauch von Kräuterdrogen spielt im Candomblé wohl die entscheidendste Rolle. In diesem Zusammenhang bekommt ein wichtiges Kultwort seinen Bedeutungszusammenhang. Im Candomblé geht es um magische Kraftwirkungen und um die magische Substanz, die diese Kraft zu wirken vermag. Gemeint ist immer wieder das "Axê", die magische Kraft. Sie ist bei Idowu angedeutet, wenn er von dem Teilnehmer im Kult spricht, der sich innerhalb eines Zirkels an die Gottheit wendet. "The worshipper makes a circle of ashes or white chalk; within the circle which is a symbol of eternity, he pours a libation of cold water..."¹⁶⁶ Dieses "Axê" ist eine sakrale Kraft, die den sakralen Objekten, Flüssigkeiten und Zonen anhaftet.¹⁶⁷ Deshalb wird zu bestimmten Zeiten von Kultangehörigen "agua das fontes sagradas" (Wasser von heiligen Quellen) gesucht um den Heiligenfiguren neue Kräfte zuzuführen.¹⁶⁸ Die Erhaltung der magischen Kraft wird von einer im Kult dafür bestimmten Person, (Alaxê:Wächter des Axê, cf. Iyalaxê: Hüterin des Axê) wahrgenommen. Ihre Aufgabe ist es, diese magische Kraft immer wieder zu erneuern.¹⁶⁹ Das Grundwort "Axê" steckt auch in der Bezeichnung "Axogun"(d.i. Axê-Ogun: Krafterneuerung durch den "Axogun", den Opferpriester). Auf dieselbe Weise sucht man an den Naturkräften teilzuhaben, denn sie sind Kraftwirkungen die für den Menschen von großer Bedeutung sein können. In Anwendung der Heilkräuter liegt ein Geheimnis des Candomblé. Das ist auch der Grund, warum die Kultgottheit "Ossanyin" bisher in der Öffentlichkeit nicht so bekannt ist. Der orixá OSSANYIN ist alleiniger Inhaber der Naturkräfte, der Macht, einer aus den Naturkräften abgeleiteten Vitalität.

Der "Axê" OSSANYINS wohnt in den Heilpflanzen, die unter Beobachtung bestimmter Riten aus den Wäldern Brasiliens geerntet und im Candomblê zubereitet werden. Der Name dieser Heilkräuter und ihre Anwendung bleibt das auf wenige eingeweihte Personen gehütete Geheimnis des Candomblê.¹⁷⁰

Im Zentrum des orixá-systems und des heiligen Geschehens im Candomblê steht der Mensch. Im heiligen Geschehen bemüht er sich, die Heilheit seiner Welt und seines Lebens zu erlangen. Die lebendigen orixás sind für ihn Hilfe bei Bewältigung seines Lebens, denn er weiß sich von ihnen umgeben. Sie durchdringen alle Lebensbereiche und beeinflussen alle den Menschen betreffenden Vorgänge. Von großer Wichtigkeit ist deshalb der lebendige Kontakt und der Austausch mit diesen heiligen Kräften. Innerhalb eines abgestuften kultischen Systems wird dem Menschen die Erfahrung der Begegnung mit dem Heiligen möglich. Man ist zwar vom Heiligen abhängig, aber man hat auch teil an dieser Kraft, die im Diesseits real wirksam erfahren wird. Der Mensch in seiner Diesseitsbezogenheit und in seiner Suche nach heilvoller Erfahrung und Lebensbewältigung, bildet das Zentrum im Kosmos der unterschiedlichen Kräfte. Als am Heiligen Anteilnehmender kann er durch sein besonderes Verhalten und Handeln persönlichen Einfluß auf das Heilige und auf das durch das Heilige durchwirkte Geschehen nehmen. In den Momenten der Verlusterfahrung geht es dem Menschen um Mitwirkung bei der Wiederherstellung seines persönlichen Heils. Dafür dient das orixá-system in allen seinen Bezügen und Wirkungen.

6.1.7.5 Das Ritual

Die religiös-magischen Riten und Zeremonien im Candomblê werden von allen Teilnehmern sehr ernst genommen. Nach einem ausgearbeiteten rituellen Kalender¹⁷¹ und einem ganzen System wichtiger ritueller und kultischer Pflichten, ist der Angehörige voll und ganz in religiöses Geschehen und Verhalten verflochten. Sein tägliches Leben beginnt am Morgen mit der Erfüllung religiöser Verpflichtungen.

tungen, die je nach Kultordnung am Abend noch vervollständigt werden. Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl anderer religiöser Aufgaben, die alle das persönliche, familiäre oder kultische Leben betreffen. Der aktive Kultteilnehmer ist zwar dadurch in seiner persönlichen Freiheit stark eingeschränkt, doch hat er das Gefühl, durch religiöse Pflichterfüllung zu seinem persönlichen Wohlergehen beizutragen. Sollten sich in seinem Leben Probleme zeigen, wird dem Kultteilnehmer in einer privaten "consulta" (Besuch) beim Babalao die Ursache seines persönlichen Unglücks angedeutet und nun versuchen Kultleiter und Klient das verlorene Gleichgewicht wiederherzustellen. Diese gesamte um das Heilungsgeschehen sich bemühende Kultpraxis ist von Paul Williams untersucht worden.

In seinem Buch "Primitive Religion and Healing", A Study of Folk Medicine in N.E. Brazil, erhebt P. Williams in der Region Bahia die vielerlei religiösen Praktiken, die hauptsächlich mit dem Gebrauch von Heilpflanzen und ihrer spezifischen Anwendung zusammenhängt.¹⁷² Dabei geht es besonders um Heilpflanzen und ihre rituell richtige Verwendung. Wir verzichten bewußt auf die Darstellung dieses komplizierten Systems von Opfern, Waschungen, rituellen Symbolhandlungen, rituelles Schütteln, rituelles Puder und die vielerlei Gebete und Amulette, die bei den Candomblê-Zeremonien und bei der Heilungspraxis eine so wichtige Rolle spielen. Sie können bei P. Williams nachgelesen werden.

Auf eine einzige religiös-magische Zeremonie muß besonders eingegangen werden, weil sie einen so verheerenden Einfluß in der brasilianischen Bevölkerung hat. Es ist die magische Praxis des "ebô", des religiösen Opfers. In Brasilien kennt man dieses Opfer nur noch unter dem Namen "despacho". Dieses Opfer ist eine Art Vorausbezahlung an die Kultgottheit Exu, die sich dafür in Pflicht nehmen läßt und die vorgetragenen Wünsche dem orixá zukommen läßt, den man erreichen möchte. Die Art dieses Opfers gehört in die imitative oder sympathische Magie. In vielen Fällen wird das Opferobjekt am ganzen Körper des Opfernden entlanggerieben, damit der Einfluß des

Bösen oder der vermuteten magischen Wirkungen auf das Objekt übertragen werden kann. Danach wird das Opferobjekt an einen Platz gebracht, wo das Böse sich aus dem Objekt entfernen kann ohne größeren Schaden anzurichten. Solche Plätze sind meistens Straßenkreuzungen (der bevorzugte Ort von Exu), das Meer bei Ebbe, die Flüsse oder die Eingänge zu den Friedhöfen. Es gibt zwei Arten um den "despacho" zu praktizieren. Der einfache "despacho" wird vom Kultmitglied praktiziert, der an dem von ihm gewählten Ort in der Nacht, damit er nicht gesehen wird, die Opferobjekte an den von ihm ausgesuchten Platz legt, und die erforderlichen Gebete spricht. Das ist z.B. der Grund, warum in der Neujahrsnacht in Rio de Janeiro Millionen Menschen an den Stränden ihren persönlichen despacho - verbunden mit der rituellen Reinigung - machen, damit das alte Jahr alle bösen Einflüsse und Wirkungen mit sich nehmen möge. Die zweite Art des "despacho" kann nur von einem Pai de Santo (Mae de Santo) vorgenommen werden, weil seine komplizierte Form nur von den Kulteileitern vollzogen werden kann. Dieser "despacho" wird als besonders machtvoll angesehen, und wird oft in Fällen hoffnungsloser Erkrankung in Anspruch genommen. Dieser spezielle "despacho" wird vom Kulteileiter in vollem Ornat unter Begleitung einiger Kultmitglieder, feierlich vorgenommen. Dieser Arbeit ("trabalho") ist meistens eine "consulta" vorausgegangen, in welcher der Kontrakt zur Inpflichnahme des Kulteileiters in seinen Details abgesprochen wurde.

Der "despacho" dient mehreren Zwecken. Einmal will man durch ihn die unerwünschten Einflüsse der Kultgottheit Exu annullieren, oder diese Einflüsse anderer orixás neutralisieren. In dem Wort "despacho" steckt das Grundwort "senden". Exu ist Abgesandter, Bote; doch kann er auch selbständig handeln. Er läßt sich auch von anderen senden. Das heißt, er ist bereit für jedes Opfer die ausgesprochenen Wünsche zu erfüllen. In Brasilien hat dieses Grundverständnis dahin geführt, daß jeder abergläubische Brasilianer sich vor der Begegnung mit einem "despacho" fürchtet. Er weiß, daß der von ihm praktizierte "despacho" von anderen gegen sich selbst verwendet werden kann. In den Überzeugungen des Volkes ist der Gebrauch des "despacho" für böse Intentionen das geeignete Instrument.

Der "despacho" erfüllt in der Hauptsache den Zweck, eine andere Person seinen Interessen willfährig zu machen, oder sie bewußt und willentlich durch den magischen Einfluß des "despacho" zu schädigen. Deshalb muß der "despacho" an einem Ort niedergelegt werden, wo die magisch zu beeinflussende Person garantiert vorbeigeht. Wenn jemand an einer Straßenkreuzung in der Nähe seines Hauses einen niedergelegten "despacho" vorfindet, wird er sich sofort fragen, ob jemand ihn schädigen will. Es braucht in dieser Zeit nur zu einem persönlichen Unglück gekommen zu sein, dann ist dies die Bestätigung für die Wirkung des "despacho". Der am häufigsten zelebrierte "despacho" hat folgende Komposition: Auf einem roten Papier liegt eine kleine Menge Mais, Reis, Puffmais eine Flasche Schnaps, Gebäck, Zigarren. Bei einem größeren "despacho" liegt ein Huhn und eine größere Menge der bereits genannten Materialien. Manchmal findet man auch eine getötete Ziege an der Straßenkreuzung. Öfters wird der "despacho" der zu verwünschenden Person direkt vor die Türe gelegt.

Eine Variante im Verständnis des "despacho" ist der damit zusammenhängende Kopftausch (Troca de Cabeça). Der "despacho" ist vom Kultleiter so präpariert, daß das Übel (die Krankheit, das Leiden) von einer Person auf die andere übertragen wird. Dieser "despacho" wird an einen Ort gelegt, an dem viele Personen vorbeigehen. Man glaubt, daß das Böse auf denjenigen übertragen wird, der auf den "despacho" tritt, ihn untersucht oder berührt. In diesem Moment vollzieht sich der "Kopftausch".

Unter diesen Voraussetzungen ist es verständlich, daß jeder Brasilianer eine Berührung mit dem "despacho" vermeidet. Die Angst davor ist so groß, daß man lieber Umwege macht um nur nicht in die Nähe eines solchen Zaubers geführt zu werden. Diese Kultpraxis hat aber nicht nur psycho-somatische Wirkungen. In einem Land, in welchem Hungersnöte herrschen, werden auf diesem Wege Unmengen Hühnerfleisch und für das Volk so wichtige Grundnahrungsmittel wie Mais, Reis und Bohnen an Weg- und Straßenkreuzungen, sowie an den Stränden der Flüsse, Seen und des Meeres vergeudet und vermehren die Ängste im Volk. ¹⁷³

Die Kultzeremonien und Riten im Candomblé haben etwa folgenden Verlauf:

1. Opferzubereitung und Darbringung des Opfers geschieht am Nachmittag, damit alles für die Zeremonien am Abend fertig ist.
2. Beginn der öffentlichen Zeremonie mit dem "padê de Exu". Es ist ein speziell für Exu dargebrachtes Opfer. Damit wird dieser zu den orixás geschickt um ihnen den Anruf der Gläubigen kundzutun. Diese Opfergabe wird später an einer Kreuzung niedergelegt.
3. Anrufung der Kultgottheiten durch das Schlagen dreier heiliger Trommeln (atabaques), die besonders geweiht sind und die man sich als Träger eines bestimmten "Axê" vorstellt, welches durch Bestreichen mit bestimmten, mit Blut vermischten Flüssigkeiten hergestellt wird.
4. Anstimmung der heiligen Gesänge unter Begleitung der dafür bestimmten Kultmusik. Die nun beginnenden Tänze laufen nach einer bestimmten Reihenfolge ab, weil die zu diesen Gesängen gehörenden orixás gerufen werden. Für jeden orixá werden mindestens drei Lieder, noch oft in afrikanischer Sprache, gesungen. Zu den Liedern wird im Tanz mythische Geschichte dargestellt. Die Musik steigert sich immer mehr. Während des Tanzes bemächtigen sich die angerufenen orixás ihrer "cavalos" (Pferde), das sind die heiligen Söhne oder Töchter. In kultischer Ekstase werden diese Medien völlig in Besitz genommen, d.h., die orixás sind in den Medien anwesend bzw. die Medien selbst sind diese orixás.
5. Die in Trance geratenen "filhas de Santo" werden hinausgeleitet und kehren mit vollem Ornat zurück. Durch den Kultschmuck werden die orixás geehrt. Jeder orixá hat seine eigene Kultkleidung und seine Insignien, an denen er erkennbar ist. Als inkarnierte, leibhaftige orixás begrüßen die "filhas de santo" den Kultleiter, die Trommeln und die Anwesenden. Jetzt können die Gläubigen mit ihnen sprechen, oder Fragen an sie stellen. Sie erhalten von den sich in Trance befindenden heiligen Töchtern die Antworten für die Probleme ihres Lebens. Hier werden auch die Kontakte geknüpft, die zu einer späteren Integration des Kultklienten in die Gemeinschaft des Candomblé führen können.

6. Nach Beendigung dieser Seelsorgesitzung wird die Besessenheit der heiligen Töchter beendet, indem man die Lieder in umgekehrter Reihenfolge singt. Damit werden die orixás weggeschickt. Bleibt der "filho de santo" in dem Stadium der Besessenheit wird dem Medium in das Ohr geblasen oder man gibt ihm kaltes Wasser zu trinken. Da die letzten Gesänge im Altarraum stattgefunden haben ermöglicht man es den übernatürlichen Kräften in die Heiligenfiguren oder besonderen Kultobjekte zurückzukehren. Anschließend werden Teile der dargebrachten Opferspeisen in einem besonderen Ritus, der kommunionähnlichen Charakter hat, verspeist.

Um den Zustand der Trance planmäßig zu erreichen dienen mehrere Stimuli. Zunächst ist es die Kultmusik mit ihren Rhythmen und rhythmischen Bewegungen im Tanz. Daneben spielen der Gebrauch von Tabak, Alkohol und berauschende Mittel eine wichtige Rolle. Ist der Trancezustand erreicht, treten motorische Automatismen in Gang, denn jeder orixá zeigt spezifische Bewegungen und ein ihm entsprechendes Verhalten, welches in Gestik und Gebärde sowie in der choreographischen Art der Darstellung von dem orixá bestimmt zu sein scheint. Die Kultgemeinde antwortet auf das Erscheinen des orixá mit den dazugehörenden Gesängen. Auf diese Weise sind alle Anwesenden an dem heiligen Geschehen beteiligt, welches sich im Moment der Kultausübung vollzieht. Es ist eine andere Welt, die im Candomblé Gestalt gewonnen hat. Der gesamte Kultverlauf ist rituell gesteuert und alle Handlungen sind zeremoniell festgelegt. Auch der Personenkreis, von dem die orixás Besitz ergreifen ist definiert. Der Babalao, die Ogans, die ekedys u.a. Personen werden im Kult nicht vom orixá ergriffen, weil sie in ihm andere Funktionen wahrnehmen. Die Abgrenzung von Besessenheit und Nicht-Besessenheit im Candomblé zeigt, daß es sich in diesem spezifischen religiös-kulturellen Kontext um eine rituell definierte Rollenentsprechung handelt. Trotzdem ist die Trance nicht lediglich gespielt. Die von ihren orixás besessenen Personen sind physisch und psychisch stark verändert. ¹⁷⁴

Das Erfolgsgeheimnis dieses Kultes im Volksleben Brasiliens ist auf mehreren Ebenen zu suchen. Einer der wichtigen Gründe seiner Ausbreitung liegt in der Kunst seiner Führer auf die Probleme des marginalisierten Menschen direkt einzugehen. Die religiösen Führer innerhalb des Candomblé vermochten ein Religionssystem aufzurichten, welches durch die individuelle Kultleitung in der Lage war, sich immer wieder den verändernden Verhältnissen in der brasilianischen Gesellschaft anzupassen. Sie kannten die Verhältnisse und spürten die Kluft zwischen der Oberschicht und der Unterschicht in der Bevölkerung. Ihren Klienten ermöglichten sie durch die Kultversammlung einen sozialen Treffpunkt, ein Zuhause, eine gefestigte Organisation, in der gegenseitige Hilfe geleistet wurde und in der man sich frei äußern konnte. Der Candomblé wurde zur Sammelstelle der farbigen Bevölkerung. Im Kultgeschehen konnten die Erfahrungen der Frustration einer gedemütigten Kreatur abklingen. Die Gründe, die zur Ausbreitung und Erhaltung des Candomblé geführt haben, sind nicht nur in den wirtschaftlichen oder sozialen Verhältnissen des Landes zu suchen. Sie liegen auch im religiösen Vakuum, welches durch die abf Religiosität gefüllt wurde. Was geschieht im Candomblé, daß er zum Zufluchtsort so vieler Menschen in Brasilien geworden ist?

Der Candomblé hat viele Gesichter. Seine für die Öffentlichkeit bestimmte Wirkungsweise trägt einen deutlich einladenden Charakter. Die im Candomblé stets zur Schau getragene Fröhlichkeit und Ausgelassenheit, sowie seine mitreißende Musik und die besonderen Rhythmen sind nur eine Seite in der Vielfalt äußerst lebendiger Vorgänge. Die festliche Kleidung der Tänzerinnen und die bei besonderen Festen aufgetragenen Speisen geben Auskunft über das Maß von Wohlstand und Reichtum, welches im Candomblé eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint. Es ist allerdings nicht nur der festliche Charakter, der bei diesem Kult zu berücksichtigen ist. Es gibt nämlich auch eine Kehrseite dieser äußeren und angenehmen religiösen Erscheinung. Der Candomblé wird im Volk als etwas sehr Mysteriöses und Gefährliches angesehen. Man ist überzeugt, daß in ihm Zauberei und Hexerei getrieben wird. Was man sich auch immer an übernatürlichen und magischen Kraftwirkungen im Volk

vorzustellen vermag wird den Aktivitäten der Menschen des Candomblé zugeschrieben. Dieser Eindruck ist durch die Zeit im Volke geblieben. Wer die afb Kulte nicht näher kennt, bekommt bei ersten Informationen den Eindruck, daß diese Religion Angst einflößt. Das ist auch in der Tat so, denn dieser Kult lebt davon, daß er die Einflußsphäre ständig ausweitet. Der Candomblé bildet das Zentrum eines Netzes persönlicher Kommunikation. Die Fäden dieses Netzes bleiben in den Händen des Kultleiters, der mit ihnen nach persönlichem Belieben manövriert.

Seinem Außenaspekt nach werden dem Candomblé vom Volk besondere Machtbefugnisse zugeschrieben. Die Priester des Candomblé verfügen anscheinend über magische Kräfte, die es ihnen ermöglichen, die Interessen ihrer Klienten wahrzunehmen und ihnen bei der Durchsetzung ihres Willens und ihrer Wünsche behilflich zu sein. Dieses Aushängeschild besagt: wer zum Candomblé geht, kann damit rechnen, daß sein Leben wieder in das rechte Lot kommt. Durch das magisch wiederhergestellte Gleichgewicht kommen die Kultteilnehmer in ihrem Leben in die günstigste Ausgangsposition, die ihnen ein frohes und vertrauensvolles Handeln auf allen Lebensgebieten erlaubt. Der Glaube an die Gegenwart und Hilfsbereitschaft der angerufenen Geistmächte befähigt zu Taten, die man unter normalen Umständen wahrscheinlich nicht gewagt hätte. Die Menschen werden ermuntert ihre Lebensprobleme anzupacken. Im Candomblé werden die Wünsche nach Reichtum, Glück und Sorglosigkeit laut. Die Hoffnung, ein solches ideales Lebensniveau zu erreichen, wird durch eine Vielfalt von Orientierungsmöglichkeiten genährt.

Für eine Bevölkerung, die über Jahrhunderte in Armut lebt, hat dieses weitverbreitete Bild seine Wirkung nicht verfehlt. Das Volk lebt in der Meinung, daß man in den Härtefällen der Ausweglosigkeit auf jeden Fall zuvor den Candomblé aufsuchen müsse, bevor man aufgibt. Den Anliegen der Hilfesuchenden wird in vielen Fällen entsprochen, auch wenn man nicht in der Lage ist, ihre Probleme auf die gewünschte Weise zu lösen. Die im Candomblé wirksame Heilkunst und all die angewandten psychosomatischen Praktiken wirken als vertrauensbildende Maßnahme. Der Priester, als zentrale Vermittlerperson, kennt die Menschen in seinem

unmittelbaren Umkreis. Er weiß um Rat und Hilfe in allen Lebenslagen. Durch den persönlichen Kontakt kann er auf den einzelnen unmittelbar eingehen und nach den Ursachen des seelischen oder körperlichen Problems forschen. Seine Menschenkenntnis erlaubt es ihm, den Klienten so zu lenken, daß er mit den Ergebnissen seines Besuches beim Kultpriester zufrieden ist. Der Kultpriester wiederum wird dafür sorgen, daß sein Klient in dem von ihm weit gespannten Netz persönlicher Beziehungen seinen Platz einnimmt.

Im Candomblé werden die Menschen auf ihrer Lebens- und Glaubensebene angesprochen. Durch das unmittelbare Eingehen des Priesters auf die vom Aberglauben geprägten Teilnehmer, fühlen dieselben sich verstanden und in ihrer Weltanschauung bestätigt. Dem einfachen Teilnehmer - in den meisten Fällen Analphabet - wird in Tat und Wort demonstriert, daß der Priester wirkliche Macht über die Geistermächte hat. Die geheimnisvollen Handlungen dienen dem Nachweis dieser magischen Kunst. In diesem Wirken wird dem Teilnehmer suggeriert, daß man seine Probleme löst. Meistens merkt er dabei gar nicht, daß er selbst es war, der durch die Befolgung der gegebenen Ratschläge zur Lösung des entstandenen Problems beigetragen hat. Das Vertrauen in den Priester und in die Wirksamkeit der ihm auferlegten Gebote, Riten und Verhaltensweisen, geben ihm das Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit.

Das geheime religiöse Leben des Candomblé kennenlernen zu wollen ist ein schwieriges Unterfangen. Die religiösen Praktiken bleiben dem 'profanen' Auge verborgen. Es bedurfte einer langen und oft schwierigen Annäherung seitens der brasilianischen und ausländischen Forscher an die verantwortlichen Kultleiter um an die gut gehüteten Geheimnisse dieses Kultes zu gelangen. Von diesen Schwierigkeiten geben die Forscher selbst Zeugnis:

"Soweit es uns möglich war, zu den geheimnisvollen Zufluchtsorten vorzudringen, indem wir die aus Vorsorge und Mißtrauen erwachsenen Widerstände überwandten, glauben wir die wichtigsten Zeremonien, die den Verband der Sekte bilden, begreifen zu haben". 175

"Diese Zeremonien der Tänze und Gesänge sind bis zu einem gewissen Punkt öffentlich und erlauben die Anwesenheit von Gästen, die an diesen Tagen auf das Gelände (terreiro) kommen.

Entgegen der Meinung vieler stellen sie aber, wie wir gesehen haben, durchaus nicht das Wesentliche des fetischistischen Kultes dar. Die eigentlichen Geheimnisse des Kultes werden aber von den Negern selbstlütlich gewahrt, und es fordert Jahre genauer und geduldiger Forschung, um ihr Vertrauen zu gewinnen und so zu dem Versteck ihres *pegis* (Altar) vorzudringen und ihnen das Geheimnis der Proto-Religion ihrer afrikanischen Vorfahren abzulisten." 176

Die Wahrung der Kultgeheimnisse ist ein wichtiges Anliegen aller Kultteilnehmer. Bei den offiziellen Trägern der Tradition, den Priestern, ist das Berufsgeheimnis oberstes Gebot. Man versteht dies besser, wenn man weiß, daß von diesem Geheimnischarakter und der damit zusammenhängenden Glaubenswelt die Wirkung des Kultes abhängt. Gerade die unbekannten Vorgänge innerhalb dieser geschlossenen religiösen Gesellschaft sollen den Erfolg garantieren, denn der Glaube an die darin praktizierte magische Macht soll erhalten bleiben. Das ist auch der Grund, warum man neben den öffentlichen auch geschlossene, nur dem Eingeweihten zugängliche, Kultsessionen praktiziert.

Das Kultgeheimnis gehört zum Arbeitskapital des Candomblé. Wie überhaupt das Schweigen die Teilnehmer vor eventuellen Übergriffen seitens gesellschaftlicher oder kirchlicher Organe schützt. Der Priester wird im Laufe der Zeit Träger vieler Geheimnisse, denn er ist ja das ausführende Organ der an ihn herangetragenen Anliegen. In der persönlichen Atmosphäre eines individuellen Besuches bleibt das Gesprochene zwischen Kultleiter und Klient. Offiziell ist das Stillschweigen wohl garantiert, aber inoffiziell ermöglicht das dem Kultleiter zugetragene Wissen die Manipulation der Menschen. Das Kultgeheimnis erweckt aber auch Neugier. Man möchte mehr über die geheimnisvollen Praktiken wissen, Dies ist aber nur durch vollständige Integration in den Kult zu erreichen. Die Geheimnisse des Candomblé kennenzulernen ist für viele ein Ansporn geworden, sich in den Kult einführen zu lassen, denn die Ausübung dieser magischen Praktiken bedeutet Macht haben über die Natur, über die Menschen und über das eigene Schicksal.

In allen afrikanischen Kulturen hat sich bis zum heutigen Tage ein religiöses Grundthema durchgesetzt. Es wurde zu einem wichtigen Faktor, der zur Erhaltung und Ausbreitung der Kulte entscheidend beigetragen hat. Es ist der Vorgang des 'Stirb und Werde' des einzelnen Teilnehmers im Kultgeschehen. Die Praktiken der Initiation im Kult und die dazu gehörenden Lehren, Riten und Verhaltensweisen geben die notwendigen Aufschlüsse über die geheimnisumwobenen Vorgänge innerhalb des Candomblé. Um diese Vorgänge zu verstehen soll auf den geschichtlichen Hintergrund derselben eingegangen werden.

Tod und Wiedergeburt in Westafrika

In Westafrika geschah die soziale Integration des Individuums auf der Grundlage der Religion. Innerhalb der religiösen Weltanschauung mußte der Einzelne lernen, die Interessen der Gemeinschaft den eigenen überzuordnen. Dieser Lernprozeß wurde durch eine Fülle religiöser Riten bewältigt, die das Glied der Gemeinschaft vom ersten bis zum letzten Atemzug seines Lebens geprägt haben. Das westafrikanische Religionsmodell umfaßt alle Lebensvorgänge von der Geburt bis zum Tod. Es hat sein Vorbild im ewigen Kreislauf der Natur. Der in diesen Kreislauf eingeschlossene Mensch erfuhr die Wahrheit des Werdens und Vergehens am eigenen Leibe. Nach seinen Lebenserfahrungen gestaltete der Afrikaner seine religiösen Riten innerhalb seiner Vorstellungen von Leben und Tod. Als Grundregeln der Gesellschaftsordnung wurden die meisten Riten geheimgehalten. Sie verbanden die Kultteilnehmer untereinander in einer gegenseitigen Verpflichtung. Die religiösen Riten dienten der Integration in die Volksgruppe. Die in der totalen Abgeschlossenheit sich vollziehenden Indoktrinationen der Initiationsschulung hatten das klare Ziel, eine absolute und unwiderrufbare Gehorsamsbindung an die politischen und religiösen Führer des Volkes herzustellen. Der Einzelne mußte lernen sich selbst abzuschwören und der Gemeinschaft zu dienen.

Gerade bei der religiösen Grundausbildung traten besonders strenge Maßnahmen in Kraft. Die Auswahl und Zurüstung der zukünftigen religiösen Führer nahm eine lange Zeit in Anspruch.

Die Vorbereitungszeiten variierten in Methode und Länge innerhalb der verschiedenen westafrikanischen Völker. Vom religiösen Noviziat aber galt die Regel: "His (des Novizen) special training is a long process of initiation by an older priest in occult knowledge, and he is only empowered to officiate in public rites after a long apprenticeship." ¹⁷⁷ Der Ruf zum religiösen Dienst traf den zukünftigen Neophyten entweder auf einer religiösen Feier, d.h. "...the neophyt falls down in a fit, or dances in an extravagant fashion", ¹⁷⁸ und dies wurde vom amtierenden Priester als ein göttlicher Ruf verstanden, Die Berufung konnte aber auch durch eine Wahl geschehen, weil man bei dem Neophyten die notwendigen Qualitäten entdeckt und ihn für diesen Beruf befähigt gehalten hatte.

Nach der Berufung folgte ein zwei-bis dreijähriges Training, in welchem nach dem Lernprinzip der Nachahmung im Meister-Schüler Verhältnis die notwendigen Kenntnisse erworben wurden. In dieser Zeit des Lernens wurde der Schüler von allen Kontakten mit den Angehörigen seines Volkes ferngehalten. Die Trainingsmethoden waren nicht leicht durchzuhalten. "This longer training is a severe discipline. Strict chastity, frugal fare, a hard floor to sleep on, insufficient covering during chilly nights." ¹⁷⁹ Nach seiner Ausbildung war der Novize in der Lage viele Stimmen nachzuahmen und in ganz bestimmte, vom Instruktor vorgezeichnete charakteristische Rollen zu schlüpfen. Auch kannte er die Welt der Pflanzen und wußte um die verschiedensten Wirkungen der verabreichten Medizinen im Menschen. ¹⁸⁰ Bei der Gelegenheit eines großen Festes, zu Ehren einer bestimmten Kultgottheit, durfte der Novize in das normale Leben zurückkehren, nachdem er durch eine öffentliche Prüfung die von ihm erwarteten Qualitäten nachgewiesen hatte. Unter dem Zeichen seiner Gottheit durfte er den erworbenen Beruf eines Heilers, Wahrsagers oder Sehers ausüben.

Das Training der Novizen konnte aber auch innerhalb einer Gruppe, in einem sogenannten "comunal training" vollzogen werden. Im Zentral-Yoruba-Land (Ketu, Sakete) geschah dieses Training in Kulthäusern. In einem solchen Konvent (convent) wurden die zukünftigen religiösen Mittler auf ihre Rolle

minutiös vorbereitet. Für diese Aufgabe, ein Mittler zwischen Götter- und Menschenwelt zu sein, mußte jeder einzelne in seiner persönlichen Einstellung und Glaubenshaltung überprüft werden. In der Zurückgezogenheit dieser religiösen Konvente wurde solange mit den Novizen gearbeitet, bis sie selbst von ihrer Aufgabe und von ihrer Fähigkeit zur religiösen Mittlerschaft selbst überzeugt waren. Die Arbeitsmethoden sind wohl mit der Gehirnwäsche vergleichbar, denn das Resultat der Ausbildung war eine gänzlich neue Persönlichkeit des Novizen. "The basis of the whole training in the convent is the complete change of personality of the neophyte... ..At the beginning the novice is possessed by the god, but when he emerges from seclusion of the convent he is not simply a changed being, but a new and different personality." ¹⁸¹ Diese Veränderung der Persönlichkeit wurde als Zeichen der göttlichen Berufung angesehen und bei den Festlichkeiten der Entlassung aus dem religiösen Konvent vom Medium unter Beweis gestellt. "At the feasts of these mediums become possessed during the course of the drumming. They beginn to rock and tremble, when their assistants rush them aside and prepare them for the dance, undoing their hair, and painting and decking their body with cloths, paint, beads, and bells. Then they imitate and impersonate gods and spiritual forces, changing personalities, giving messages, and performing feats impossible in their normal state." ¹⁸²

Diese und andere ähnliche Beschreibungen kann man in abgewandelter Form auch in den Kultvorgängen des Candomblé in Brasilien wiederfinden. Es ist interessant festzustellen, wie sehr sich die Struktur der Kulthandlung auch in Brasilien durchgehalten hat. Gerade diese Auseinandersetzung zwischen Leben und Tod wird in einer deutlichen Beschreibung von G. Parrinder hervorgehoben. Man muß diese Erzählung einfach kennen um die Kultvorgänge im Candomblé besser verstehen und einordnen zu können, denn auch in ihm geht es um Tod und Wiedergeburt des Menschen, der nach seiner Auferstehung im Kultgeschehen als ein in eine Gottheit verwandeltes Wesen erscheint.

"Der heimlich bezeichnete Kandidat schreit bald auf und bahnt sich einen Weg durch die aufgeregte Menge in die Mitte der Tänzer, wo er wild herumzuwirbeln beginnt. Er tanzt immer

ungestümer, bis er hart zu Boden stürzt, wie in einem epileptischen Anfall. Die Tänzer wickeln den 'Leichnam', nachdem sie ihn umringt haben, in ein Leichentuch, singen Klagelieder und tragen ihn in den Konvent.

Die Laienschaft glaubt, daß der Novize wirklich gestorben ist, und es liegt bei dem Tänzer wahrscheinlich ein gut Teil Selbst-Hypnose vor, so daß die Rolle sehr realistisch gespielt wird. Man sagt, daß der 'Tote' nur selten nicht ins Leben zurückkehrt, und wenn es doch so ist, dann möglicherweise durch Übererregung. Im Konvent wird das Leichentuch abgenommen und etwas zu trinken gereicht. Der Novize wird über seine kommende Rolle, und wie er sie zu spielen hat, instruiert. Sieben Nächte lang schläft er in seinem Tuch. Eine Ziege wird getötet und ihr Blut und Fell wird für späteren Gebrauch aufgehoben. Am Abend des 7. Tages wird der eingehüllte Leib in den Tempel getragen und mit 'Medizin' eingesalbt. Im Kreis um die 'Leiche' werden Lieder gesungen, und den Eltern kann erlaubt werden, dieser Zeremonie beizuwohnen.

Am achten Tage findet die Zeremonie der 'Auferstehung' statt. Außenstehende glauben, der Novize sei seit einer Woche tot und werde jetzt durch die Kraft des Gottes erweckt. Darum herrscht große Aufregung und Erwartung. Den üblichen Opfervorbereitungen gehen Tänze auf dem öffentlichen Platz voraus. Der angebliche Leichnam wird dann von Trägern aus dem Konvent getragen. Er ist, wie für ein Begräbnis, in rote Matten gehüllt und stinkt scheußlich, ist doch miteingewickelt die faulende Haut der eine Woche vorher geschlachteten Ziege (oder des Geflügels). Frauen knien daneben, besprengen ihn mit Wasser und wedeln die Fliegen fort.

Dann tritt der Priester vor, kniet neben der 'Leiche' nieder und ruft den Gott um Hilfe für die Wiederbelebung des Toten an. Sieben mal nennt er den 'Verstorbenen' bei Namen, und erst beim 7. Mal, wenn die Verwandten ängstlich zu werden beginnen, läßt der Leib ein Stöhnen hören. Dann drängen sich die anderen herzu und lösen die Grabtücher. Sie richten den Novizen, dessen Körper rot und weiß verschmiert ist, auf. Mit ihrer Hilfe wankt er sieben mal um die Trommel herum und wird dann in den Konvent geführt, um dort unter dem donnernden Beifall

der erregten Menge damit zu beginnen, sein Training zu machen und sein neues Wesen zu entfalten.

Für jeden Novizen werden in den großen Feiern dieselben Riten durchgezogen. Der Novize wird nun 'Kriegsgefangener'(ahuanlisi) genannt, weil der Gott ihn aus der Familie heraus gefangen hat. Pflicht der Familie ist jetzt, Nahrungsspenden zum Konvent zu bringen. Außer am Morgen werden sie ihren Angehörigen bis zum Ende seiner klösterlichen Abgeschiedenheit nicht mehr sehen, müssen aber für seine materiellen Bedürfnisse sorgen." 183

In dieser entwickelten Form gehören die Zeremonien der Yorubas höchstwahrscheinlich zu den Riten, die den Wechsel der Zeiten begleiten. Aus diesem Bereich, zu dem auch die Riten der Fruchtbarkeit, das Sprießen der Saat bei Anbruch des Frühlings etc. gehören, wurden diese Überzeugungen auf den Menschen angewendet um den Tod zu überwinden und die Hoffnung auf Unsterblichkeit zu beflügeln. Das Erlebnis der neuen Geburt wurde denen zuteil, die an diesen Riten teilnahmen und dadurch in die göttlichen Geheimnisse eindringen durften. Der Ritus des Todes und der Wiedergeburt hat die Veränderung der Persönlichkeit zum Inhalt. In ihm wird der Triumph und die Macht der Götter über den Tod erlebt. Das ist der Grund der ausgelassenen Fröhlichkeit, mit der man auf die Auferstehungszeremonie antwortet. Im allgemeinen Frohlocken kommt zum Ausdruck, daß der Mensch mit Hilfe seiner Götter die Todesmächte besiegt und in ein neues Leben geführt wurde..

Tod und Wiedergeburt im Candomblé

Im brasilianischen Candomblé liegt alles an der Kunst der Menschenführung, die innerhalb dieser religiösen Gruppe mit Meisterschaft ausgeübt wird. In diesem Kult ist alles Beziehung. Da der abergläubische Mensch auf Unregelmäßigkeiten in seinem Leben achtet benötigt er die Hilfe der Führer des Candomblé um die für ihn fremden Vorgänge zu interpretieren. Die ihm von der Kulbleitung auferlegten Verpflichtungen bringen ihn unter den Einfluß der religiösen Führer. Eine Beziehung ist hergestellt,

die im Laufe der Zeit immer tiefer werden wird. Je nach Überzeugung des Kultleiters, wird dann der nächste Schritt unternommen. Dem Klienten wird angedeutet, daß die Kultgottheit ihn persönlich zu tieferem Dienst verpflichtet wissen möchte. Sollte der Klient sich diesem Anliegen widersetzen läßt man ihm eine gewisse Zeit und wartet, ob nicht irgend ein schweres Unglück oder ein besonders beunruhigendes Vorkommen in seinem persönlichen Umkreis geschehen ist. Dies wird dann offensichtlich als "Warnung der Götter" gedeutet und die Einladung ergeht auf's neue: "Você tem que se desenvolver, os Deuses o querem assim" (Du mußt dich entwickeln, weil die Götter es so wollen).

Der Ruf der Götter ist ergangen. Wer kann sich ihm widersetzen? Im Candomblé werden die alten afrikanischen Praktiken unter synkretischer Gestalt weitergeführt. Dies gilt auch für die Schulung der Novizen oder Novizinnen, die sich als "filhas de santo" (Töchter des Heiligen) voll und ganz dem Kult verschreiben sollen. Da sich die angerufene Götterwelt immer wieder auf's neue im Kult zeigen muß benötigt man die dafür notwendigen kultischen Medien. Es sind die "cavalos" (Pferde) die von den Gottheiten geritten, d.h. als Gehäuse für die religiöse Inkarnation benutzt werden können. Dafür benötigt man Personen, die sich durch hohe Stimulierungsfähigkeit auszeichnen. Sie werden durch Schulung auf ihre neue Rolle im Kult vorbereitet. In Brasilien sind das in überwiegender Zahl Frauen und Mädchen, die zu diesem Kultdienst herangezogen werden. Der Initiationsvorgang ist in seiner Grundform afrikanisch geblieben. Die Vorgänge von Tod und Wiedergeburt im brasilianischen Candomblé gehören in seine Frühzeit, doch haben sich Reste dieser Kultpraxis innerhalb der anderen afb Kulte erhalten. ¹⁸⁴

Wenn die Initiantin bereit ist sich kultisch zu entwickeln, wird sie unter der Leitung des Priesters(in) in eine neue Lebens- und Daseinsform eingeführt. Dazu gehört, daß sie sich allen Auflagen rückhaltlos unterwirft. Zunächst wird sie in einen Prozeß verwickelt, der ihre Entpersönlichung zur Folge hat. Durch eine Serie von Riten und Vorschriften wird die Novizin den Einflüssen der profanen Welt entzogen. In dieser Zurückgezogenheit und ganz auf die individuelle Führung des Kultleiters eingestellt, wird

sie durch drei Grundphasen geführt. Es ist die Phase der Fascination, die Phase des Hüpfens, Springens und Tanzens und eine Phase des Deliriums, in welchem sie sich der Kräfte des Unheimlichen bewußt wird.¹⁸⁵ Die meisten Kandidaten sind entweder durch Krankheits- oder Entzugserscheinungen (Mangel an ausreichender Ernährung), oder durch ihre hysterische Veranlagung für solche Erfahrungen bereits prädisponiert. Es bedarf nur geringer Anstöße, um im Kandidaten gewisse neurotische Phänomene hervorzurufen. Hat aber der Kandidat einen festen Personenkern, wird erst das Allgemeinbefinden geschwächt, indem er mehrere Tage fasten muß. Durch Diätkontrolle und durch die anfänglichen Reinigungsbäder (banho lustral) - sie sind aus gewissen Pflanzenextrakten zubereitet - wird er für die vorgesehenen Einflüsse und Reize sensibilisiert. Es ist der Eintritt in eine neue Erfahrungswelt. Diesem Anliegen dient auch der Kleidertausch. Nichts darf ihn an die alte Existenz erinnern, die er ja hinter sich gelassen hat. Der Sinn dieser Vorgänge ist, das Bewußtsein des Kandidaten vorübergehend auszuschalten um dann eine zweite Persönlichkeit in ihm aufzubauen.¹⁸⁶

Für mehrere Wochen ganz von der Außenwelt abgeschlossen, wird die Novizin im Konvent (Kulthaus) unter der direkten Betreuung ihres geistlichen Führers (pai ou mae de santo), alle neuen und für ihr Kultleben wichtigen Dinge und Verhaltensweisen lernen. Der geschwächte Körper der Novizin gerät unter dem Einfluß von Drogen in ein Stadium der Lethargie. In dem provozierten hypnotischen Halbschlaf nimmt sie die im Kulthaus während der Sessionen vorgetragenen Gesänge und Rhythmen in sich auf. In den mit ihr geführten Gesprächen wird sie durch den Kultleiter neu programmiert. Sie ist willenlos den Praktiken des Priesters preisgegeben.

Bereits in diesem Stadium werden die meisten Novizen für Umwelteinflüsse gefühllos. Das ist auch der Hintergrund für die Tests, die mit den Novizen gemacht werden. Man möchte genau wissen, inwieweit das Stadium der Trance vom Neophyten erreicht worden ist, d.h. wie tief, echt oder fingiert sich der Novize in seinem Trancestadium darstellt. Dies ist auch für den erlernbaren Vorgang der Autohypnose besonders wichtig.

In der zweiten Phase, die das Sich-versenken-können voraussetzt, muß der(die) Novize(in) die verschiedenen musikalischen Rhythmen und Gesänge, die unterschiedlich und für die spätere "Orixã-Rolle" notwendigen Tanzschritte erlernen. Dazu gehört das Erlernen der Kultmythologie, das strikte Einhalten der unterschiedlichen Tabus und Verbote, die zu der jeweiligen Personalität des "Orixã" gehören. Der die Persönlichkeit des Novizen bestimmende "orixã" wird so persönlich zugeordnet, so daß er zu einer zweiten Persönlichkeit des Novizen wird. Der Novize muß gewisse automatische Bewegungen von Grund auf lernen. Die Imitationen sind dem Veitstanz ähnlich. Gewisse motorische Automatismen treten in Kraft. Die Gesichtszüge verändern sich, gewisse Töne werden produziert und das ganze mimische Geschehen bekommt eine eigene Charakteristik. Der Novize weiß in diesem Moment nicht, was er tut. Seine Sprünge und Konvulsionen wirken kindlich. Er neigt ständig dazu hinzufallen. (Das ist auch der Grund, warum den Medien im Kult Helfer zur Verfügung stehen, die das fallende Medium immer wieder geschickt auffangen.) In diesem Stadium gewinnt der Novize eine Überempfindlichkeit seiner Sinne (Augen, Ohren, Geruchssinn), die ihm später bei der Anamnese, Diagnose und Prognose im terreiro, d.h. bei der Behandlung seiner Patienten, sehr wichtig werden. ¹⁸⁷

In dieser transitorischen Periode wird ein bestimmter Ritus (comer cabeça = bori= Kopf essen) zelebriert, durch welchen die Kräfte des Kopfes (ori=Kopf) gestärkt werden sollen, um auf die Phase der großen ekstatischen Krise im Ganzen der Initiation vorbereitet zu sein. Das Fortschreiten des Novizen in seinen Fähigkeiten wird durch gewisse Tests kontrolliert. Bei dieser Überprüfung will man sicher sein, ob sich die neue Personalität bereits gefestigt hat, d.h. ob es der vorgesehene Orixã ist, der sich durch den Novizen zeigt. Ein Irrtum in dem vorprogrammierten Geschehensablauf hätte schwerwiegende Folgen für den Novizen. Als "filho do santo" ist es für seine Zukunft wichtig, ob er sich mit seiner Rolle identifizieren kann. Es darf also keine dem Grundcharakter des Initianden widersprechende Kultrolle eingeprägt werden. Die Folgen bei einem Widerstreit der beiden Personalitäten wären die Auswirkungenschizophrenen Charakters und hätten die Zersörung der Personalität des Novizen zur Folge. Der Novize braucht einen auf seine Personali-

tät zugeschnittenen "Orixá". Dieser muß ihm gleichsam in Fleisch und Blut übergehen. ¹⁸⁸

Die dritte Phase ist durch die große ekstatische Krise charakterisiert. Die in ihr auftretenden kataleptischen Phänomene können ganz plötzlich im Kult auftreten und längere Zeit anhalten. Wenn diese Krise beendet ist, kann der Novize zu seinen normalen Lebensfunktionen zurückkehren. Er hat eine totale Amnesie der durchlebten Krise oder nur eine sehr konfuse Erinnerung daran.

Der dramatische Abschluß der Initiationsvorgänge beginnt mit den Vorbereitungen, die zur Entlassung - d.h. eigentlich zur Auferstehung der Tochter oder des Sohnes einer bestimmten Gottheit- aus dem Konvent führen. Dieser Teil dauert 17 Tage und beinhaltet eine neue Serie von Vorgängen (anfertigen der Haartracht - Kreidezeichnungen am ganzen Körper - zum Schluß das Bad im Blut eines über dem Kopf des Novizen geschlachteten Tieres), die alle im Stadium der Trance des Kandidaten an ihm vollzogen werden. Das Trance-Stadium wurde wieder durch Anwendung von Pflanzenbädern erreicht. Damit der angerufene "Orixá" nun auch wirklich von seinem zukünftigen Träger Besitz ergreifen kann wird die Haut durch ein Messer oder mit einer Rasierklinge am Hinterkopf aufgeritzt (Kreuzschnitt). Der Kandidat spürt dabei nicht den geringsten Schmerz. Nach diesen speziellen Zeremonien wird der Novize dem Publikum vorgeführt und von diesem festlich empfangen. In dieser Zeremonie (orunko) darf er inmitten der allgemeinen Freude seinen neuen Namen wählen. Danach bleibt er wiederum eine Woche in Reklusion in einem kontinuierlichen Trancezustand (semi-trance= erê). Am folgenden Sonntag lernt der Kandidat während der Zeremonie (panan) Gesten und Verhaltensweisen des normalen Lebens, die er während der Zeit seiner Metamorphose verloren hatte. Nach diesen Auferstehungsfeierlichkeiten darf er nach Hause gehen. Er bleibt aber unter der Aufsicht des Priesters, der die Stadien seiner Metamorphose geleitet hat. ¹⁸⁹

Der Novize trägt vortan eine speziell angefertigte Kette (kele). In Form und Ausführung zeigt sie den Grad seiner Ausbildung. Man kann ihn daran von den anderen Novizen unterscheiden. Nach

drei Monaten gewinnt er seine Freiheit wieder, d.h. in religiösen Dingen bleibt er immer unter der Kontrolle seines geistlichen Vaters(Mutter). Nach diesen drei Monaten legt der Novize seine Kette auf den Altar seines Gottes. Das ist der gesetzte Zeitraum. Von diesem Moment an wird der Novize mit seinem Gott als vermählt angesehen (iao = Ehefrau) und bleibt dies sieben Jahre lang. Danach wird er zur Gruppe der "ebonin" gezählt, aus denen zukünftige Priester oder Priesterinnen gewählt werden können. Nach weiteren sieben Jahren wird man "aburisha" und kann von diesem Moment an versuchen " iyalorisha " zu werden. Ist man eine "iyalorisha" geworden, ist man berechtigt dies zur Gründung einer eigenen Candomblé-Kultgruppe.¹⁹⁰

Die bis in dieses Jahrhundert hinein praktizierten Initiationszeremonien werden heute wohl nicht mehr in dieser strengen Form durchgeführt. Doch haben sich viele Elemente dieser Tradition in den afb Kulturen erhalten. Der Vorgang des 'Stirb und Werde' wurde dabei als wichtige Grundlage für die Teilnahme am afb Kult erkannt. Im Candomblé kann man eine Fülle von psychosomatischen Vorgängen erkennen. Er dient der Bedürfnisbefriedigung, der Herstellung sozialer Beziehungen und der Integration innerhalb einer geschlossenen Gesellschaft. Im Candomblé geschieht Selbstheilung, denn in ihm können aufgestaute Gefühle entladen und Aggressionen abgebaut werden.

Im Candomblé geschieht persönliche Führung des einzelnen Menschen. Die Kultmitglieder erleben eine Gemeinschaft Gleichgesinnter und verfolgen gemeinsam die Ziele, die ihnen zur Überwindung ihrer Schwierigkeiten verhelfen sollen. Die individuelle Behandlung des Kultteilnehmers durch den Kultleiter ermöglicht die Entstehung einer Beziehung, welche familiäre Züge trägt. Durch die Formen der Annahme und persönlichen Zuwendung im Meister-Schüler Verhältnis, werden die Voraussetzungen zu einer besseren Lebensbewältigung geschaffen. Im Kult selbst können Formen und Grade des persönlichen Aufstieges erlebt werden, womit Ansehen und Status des einzelnen gemehrt und seine gesellschaftliche Position gefestigt wird. Die Atmosphäre des Candomblé ist auf die im Volk vorhandenen Probleme abgestimmt. Die Antwort auf soziale Not wird

im religiösen Bereich gesucht und teilweise auch gefunden. Den niederdrückenden Erfahrungen wird eine neue und selbstbewußte Persönlichkeit gegenübergestellt. In diesem neuen aufgebauten Bewußtsein dient der Kultteilnehmer innerhalb einer festen und durch viele Riten geregelten Bindung an seine Gottheit, die sein ganzes Leben bestimmt.

Im Candomblê treten an den Menschen immer wieder besondere Phänomene auf, die einen starken neurotischen Grundcharakter aufweisen. Zustände wie Somnambulismus, Besessenheit, Trance und die vielen Konvulsionen werden im Kultgeschehen entweder provoziert oder spontan erlebt. Diese Phänomene wurden von den Afrikanern als besondere Manifestationen von Gottheiten angesehen. Im Candomblê gilt das Erscheinen dieser Symptome als Erweis der Einwohnung einer Gottheit, in dem dafür bestimmten Menschen. Nur die Kultpriester wissen, daß diese Phänomene eingeübt und provoziert werden können. Der einfache Teilnehmer und das im unbewußten Zustand handelnde Medium glauben fest an die Gegenwart dieser 'persönlichen' Kultgottheiten.

Auch wenn die besonderen psychosomatischen Erlebnisformen wie Besessenheit und Trance im afb Kult als Zeichen einer besonderen Würde gewertet werden, darf man an den eigentlichen Vorgängen nicht vorbeigehen. Alle diese Phänomene haben stark pathologischen Charakter. Sie bringen den Teilnehmer in die Passivität und schränken sein Handeln ein auf einen engen Raum, der durch den terreiro begrenzt ist. Diese religiösen Verhaltensweisen haben einen regressiven Charakter, der sich bei Menschen zeigt, denen positive Erlebnisse und Entfaltungsmöglichkeiten im normalen Leben nicht erlaubt werden. In diesen Phänomenen zeigt sich das Verhalten von Menschen, die vor einer unsichtbaren Schranke stehen bleiben müssen. Für sie gibt es kein Vorwärt und nur ein Rückwärts. Sie befinden sich auf der Flucht in alle Stadien der Bewußtseinserweiterung, die dem marginalisierten Menschen eine zusätzliche Erlebnismöglichkeit bietet. Der Candomblê wurde zu einer Ersatzfunktion für den marginalen Menschen. In ihm wurde die Freizeit bewältigt, religiöse Bruderschaft gepflegt, um Befreiung gekämpft und um eine soziale Besserstellung gerungen. Der Candomblê hat gewiß viele sozial

haltlose Menschen in sich aufgenommen.

Die sozialpsychologischen Geschehensabläufe der Kultpraktiken des Candomblé haben die Funktion der Lebensbewältigung auf der Basis der afb Überlieferungen. Die in der Geschlossenheit der Gruppe praktizierten schamanistischen Techniken dienen der Integration des einzelnen in den Gesamtverband der Gruppe. Durch die angewandten Techniken wird der Kultteilnehmer in seiner doppelten Persönlichkeit zu einem Menschen, der sich innerhalb zweier grundsätzlich unterschiedenen Welten zurechtfinden muß.

Im Initiationsgeschehen des Candomblé geschieht die Konditionierung des Menschen durch den Menschen. Es sind die bewährten Mittel der Hypnose und der Schockbehandlung, durch welche Angstzustände provoziert und die Menschen gefügig gemacht werden. Die ständige Einwirkung des Kultpriesters auf den Novizen dient der Herstellung eines Abhängigkeitsverhältnisses. Auf die Interessen der Kultgruppe eingestimmt gehorcht der Kultangehörige allen Anweisungen. Das Erleben in dieser religiösen Gemeinschaft ist auf das Gefühlsleben, die konkrete Erfahrung und die Befriedigung persönlicher Bedürfnisse abgestimmt. In dieser Gemeinschaft erfährt der einzelne die Gegenwart und reale Einwirkung der angerufenen Gottheiten, wird aber dafür von ihnen immer wieder in-Pflicht-genommen.

Während der Initiation wird dem Novizen eine zweite Persönlichkeit aufgebaut, indem man sein Unterbewußtsein beeinflusst. In dem herbeigeführten Zustand der Verzückung ist sein Oberbewußtsein ausgeschaltet. In dem sogenannten "estado de Obutum" (Trance) wirkt seine alte Persönlichkeit nicht. Dafür wird eine andere, eine neue Persönlichkeit wirksam. Sie steht nicht mehr unter dem das Bewußtsein kontrollierenden Einfluß vergangener Erziehung und Lebenserfahrung. Von nun an wird der Novize unbewußt handeln, wenn es um religiöse und kultische Verpflichtungen geht. Er reagiert spontan auf den Ruf der Trommeln oder speziell dafür gebrauchten Schellen und widmet sich seinen kultischen Verpflichtungen. Der Kult ist zu dem sein Leben bestimmenden Sicherheitsfaktor geworden.

Jeder Kultteilnehmer, der einmal durch einen solchen Initiationsprozeß geführt wurde, wird auf dieselbe Weise reagieren. Dadurch, daß er als Novize eine lange Zeit im Halbschlaf in seiner Kammer verbracht hat, hat sich sein Bewußtsein im Obutum-Stadium auf die Rhythmen, Gesänge, Gerüche, Lehren und Verhaltensweisen eingestellt. Die Nachahmung der Kultrolle und die besondere Verhaltensweise seines persönlichen orixá geschah unter der kundigen Führung seines Initiationsmeisters. Auf diese Weise hat er sich mit dem geistigen Milieu und mit den Praktiken des Candomblé vertraut gemacht und ist ein zuverlässiger Teil im Ganzen des rituell geordneten Kultgeschehens. Unter dem Eindruck seiner zweiten Persönlichkeit wird er auf die getrommelten Rhythmen seines orixá reagieren und auf die unbewußten Reflexe antworten, die er sich im Verlauf der Initiation erarbeitet hat.

Der im Candomblé initiierte Kultangehörige hat eine doppelte Persönlichkeit. Die erste ist seine Persönlichkeit im Wachzustand, sie wurde seit seiner Kindheit gebildet. Die zweite Persönlichkeit wird im Trancezustand wirksam. Darin spielt er eine gottähnliche Rolle, die ihm während der Initiation eingeprägt wurde.

6.1.7.7 Die Bedeutung und Wirkung des Candomblé

Der Candomblé dient der Lösung einer Konfliktsituation innerhalb der brasilianischen Gesellschaft. Er entstand innerhalb der Marginalbevölkerung des Landes und bedeutet den Versuch der Eingliederung in ein religiös-soziales System. Der Candomblé ist Protest einer Volksgruppe in religiöser und nach innen gekehrter Form. ¹⁹¹

Der Afrikaner in Brasilien hat die von außen an ihn herantretende religiöse Sinngebung nur teilweise übernommen. Zur gleichen Zeit hat er sich leidenschaftlich für eine eigene Sinngebung eingesetzt, die für ihn eine ganzheitliche Lebenserfüllung versprach. Auch wenn die

Situationen im Lande sich änderten, so ist das Denken innerhalb der afrikanischen, als einer vorkolonialen Kultur, das gleiche geblieben.

Die römisch katholische Katechese vermochte nicht den Farbigen von seinem überkommenen Glauben und von dem im Volk vorhandenen Aberglauben abbringen. Der religiös-kulturelle Widerstand der Farbigen hat sich im Verlauf der Zeit als stärker erwiesen, weil innerhalb der sozialen und kirchlichen Strukturen zu wenig Raum für die Annahme aller Menschen in diesem Kulturkreis vorhanden war. Damit ist der Candomblé der Ausdruck einer in Brasilien vorhandenen gesellschaftlichen Dichotomie, und zugleich Ausdruck der Überlagerung der verschiedenen religiösen Schichten innerhalb der brasilianischen Gesellschaft. In diesem einzigartigen Prozeß der Bemühungen um Akkulturation und Integration in Brasilien, vermischt sich das Alte und Neue in jeweils unterschiedlichen Formen und Dichtigkeitsgraden. So hat sich unter und neben den Formen katholischer Frömmigkeit die alte Art afrikanischer Frömmigkeit erhalten, in welcher die Verbindung mit der Geisterwelt und die Heilung eine wichtige Rolle spielen.

Die Pflege der afrikanisch geprägten kosmisch-mystischen Frömmigkeit wurde als eine soziale Notwendigkeit empfunden. Im Candomblé konnte sich der einzelne als Teil eines Ganzen, als Glied einer Gemeinschaft verstehen, die intensiv ihre Beziehungen zu Mitmensch, Umwelt und Kosmos ausweitete. Der Candomblé ist eine eigene Welt, ein eigener Lebens- und Verhaltensstil, eine eigene Weise Beziehungen zu Welt und Mensch aufzubauen, eine Ebene, auf der man sich persönlich begegnet und versteht. Der Candomblé ist ein der Volkskultur angemessener Ausdruck religiösen Verhaltens.¹⁹²

Der Candomblé war und ist auch noch der Ausdruck einer tiefen Frömmigkeit, die sich mit Ernst und voller Hingabe in das Kultgeschehen integriert. Doch schon in den dreißiger Jahren wurden Stimmen laut, die das langsame Absterben dieser ursprünglich afrikanischen Religionsformen verkündeten. Man hatte die inneren Auflösungserscheinungen früh erkannt und sah, daß der Candomblé immer weniger Ausdruck der afrikanischen Frömmigkeit geworden war.

Viele Teilnehmer sahen in ihm nur einen "batuque", ein profanes und fröhliches Fest, in dem man in ausgelassener Fröhlichkeit seinen Instinkten folgte ohne an den eigentlichen religiösen Inhalt seiner Ausdrucksformen zu denken.¹⁹³

Der Candomblé ist Antwort der Farbigen auf eine von ihnen als bedrückend empfundene Gesellschaftsstruktur. Von Anfang an bedeutet er Herstellung einer eigenen kulturellen Werteordnung, Herstellung eines religiös-psychologischen Referenzrahmens und Herstellung einer dem afrikanischen Empfinden entsprechenden Möglichkeit zur religiösen und sozialen Kommunikation. Der Candomblé ist ein Religionssystem, in welchem soziale Integration, Orientierung und Lebenshilfe geleistet werden. Diese Religionsart gibt Gelegenheit zur Selbsterfahrung, zur Äußerung aufgeregter Gefühle und läßt den feinen Ausdruck momentan empfundener Gefühlszustände zu. In diesem Kult werden alte westafrikanische Religions- und Sozialprinzipien wirksam. Sie basieren in ihrer Strukturierung auf dem Prinzip autoritärer Führung, der Bildung von Gemeinschaft und der Erfahrung von Solidarität. Der Candomblé ist eine auf den Farbigen zugeschnittene Sozialordnung. Eine Gruppenkultur, die den einzelnen fest in den kultischen Verband integriert.

Der Candomblé ist ein umfassendes System. Er verbindet Vergangenheit mit der Gegenwart und Zukunft. Er schafft Ausgleich aller empfundenen Gegensätze. Er fördert Partnerschaft, soziale Teilhabe und ist gemeinschaftsbildend. Nach seinen Grundprinzipien kann sich die Frau im Kult voll entfalten. Die überwiegende Rolle der Frau im Candomblé und in den anderen afb Kulturen muß auf der Grundlage der vorhandenen Gesellschaftsordnung gesehen werden, die bisher der Frau und noch weniger der farbigen Frau soziale Entfaltungsmöglichkeiten angeboten hat. Edison Carneiro hat richtig gesehen, wenn er 1940 schreibt, daß der Candomblé vorwiegend "woman's business" und "woman's enterprise" ist.¹⁹⁴ Im Candomblé findet die farbige Frau den Ausgleich für ihre immer noch untergeordnete soziale Position innerhalb der brasilianischen Gesellschaft.

Der Candomblé strahlt Lebendigkeit und Freude aus. Er ist das religiöse Handeln Gleichgesinnter, die in einem gleichgearteten Geschehensverlauf die Tiefen der Mysterien in sich aufnehmen. Er ist eine Botschaft, die in der feierlichen Handlung, in Wort, Ton, Gebärde und in der mystischen Sphäre empfangen wird. Der Candomblé ist Doppelsinn und Widerspruch, er ist Geheimnis und Offenbarung, er ist alt und neu, vorder- und hintergründig, ein lebendiges Bild, hinter deren äußerer Erscheinung sich tief Menschliches verbirgt.

Der Candomblé hat soziale Funktion. In ihm wird der einzelne, aus dem Gleichgewicht gebrachte Mensch, durch die Einprägung einer Vielfalt von Riten innerlich geordnet und sozial integriert. Die starke Ritualisation ist "Formalisierung von Instinkthandlungen", denn sie bezeichnet Veränderung einer Verhaltensweise.¹⁹⁵ Die Signalfunktion der Ritualisation bezieht sich auf Außenreize, Motivation, Orientierung, Bewegungsabfolge, Koordination und Intensität sowie Geschwindigkeit der Bewegungen.¹⁹⁶ Das Ritual im Candomblé bedeutet Vorgehen nach einer festgelegten Ordnung. Im Bereich der Soziologie ist das Ritual die "...Bezeichnung für ausdrucksvolle und standartisierte individuelle oder kollektive Verhaltensweise. Rituale sind traditionsbestimmt und zumeist ohne bewußte Zwecksetzung; sie werden durch bestimmte Grundereignisse als spontane Reaktion der Handelnden ausgelöst und dienen in Angst- und Entscheidungssituationen oft der Verhaltensstabilisierung".¹⁹⁷

Der Ritus im Candomblé dient der religiösen Zielsetzung den Umgang mit dem Numinosen oder Heiligen zu pflegen. Deshalb ist der rituelle Handlungsablauf in seinen Bestandteilen genau festgelegt und folgt genau geordneten kultischen Regeln, weil er innerhalb der räumlichen und zeitlichen Umstände als unendlich wiederholbar angesehen wird. Als religiöser Organismus stabilisiert der Candomblé gestörte Gesellschaftsverhältnisse. Seine Riten haben aber nicht nur gesellschaftliche Funktion, sie dienen auch der Bewältigung seelischer Probleme für den einzelnen und für das Kollektiv. In diesem Sinne ist sein Ritus ein elementares nonverbales Mittel um seelische Spannungen mitzuteilen. Die Ge-

samterfahrung des einzelnen und der Gemeinschaft wird im solidarischen Erleben bewältigt. Das bedeutet, daß die soziale und individualpsychische Wirkung des Candomblé sich in seinen religiösen Überzeugungen äußert. Sie vermittelt Geborgenheit und die Gewißheit einer zufriedenstellenden Lebensbewältigung. Der afrikanisch geprägte Ritus will nicht verstanden, sondern vollzogen werden. Er ist Drama und nicht vom sozialen Geschehen isolierte Predigt. In ihm werden seelische Mechanismen angeregt, die seelische Spannungen abbauen helfen. ¹⁹⁸

Der Glaube im Candomblé wird durch Suggestion und Selbstsuggestion bewirkt. Diese Wirkungsweise und Art psychosomatischer Beeinflussung verändert das Leben des Kultteilnehmers. Nach Henry G. Tietze ist Suggestion "Beeinflussung des Denkens, Fühlens, Wollens oder Handelns eines Menschen unter Umgehung seiner rationalen Persönlichkeitsanteile. Die Wirkung der Suggestion beruht entweder auf ausgeprägten suggestiven Fähigkeiten (Suggestivität) des Suggestierenden oder auf der besonderen Suggestibilität (Beeinflussbarkeit) des Empfängers."¹⁹⁹ Die Suggestion ruft tiefgreifende Wirkungen im Körper und in der Persönlichkeit des Menschen hervor. Sie beeinflusst das funktionelle Geschehen im menschlichen Organismus. Die Suggestion kann z.B. durch Schreck vertieft werden. Durch Suggestion kann eine bestimmte gefühlshafte Vorstellung im Unbewußten des Menschen gebildet werden. Es steht fest, daß nicht die Suggestion an sich eine Handlung bewirkt, sondern die unbewußte Vorstellung eines Geschehens, oder die unbewußte Annahme der Suggestion. ²⁰⁰

Durch suggestive Beeinflussung des Unbewußten können psychische Störungen behoben, aber auch hervorgerufen werden. Eine wesentliche Rolle spielt dabei der bildhafte Eindruck, der wiederum bildhafte Vorstellungen bewirken kann. Durch bildhafte Eindrücke entstehen Gedanken und aus ihnen entstehen wiederum bildhafte Vorstellungen. Erst danach kann Verwirklichung des Gedankens erfolgen. "Alle Suggestionenwirkungen, von der Hypnose bis zur Wachsuggestion, Autosuggestion oder Fremdsuggestion sind lediglich Auswirkungen unseres eigenen Glaubens."²⁰¹ Nach diesen Ausführungen kann man sagen, daß fremde oder eigene Suggestionen angenommen oder abgelehnt, geglaubt oder nicht geglaubt werden können. In der Suggestion wird eine Idee verwirklicht. Die seelische Beeinflussung ist Suggestion, weil die auf dem suggestiven Wege erfolgende

Übernahme einer Ideologie oder Wirklichkeit einen entsprechenden Glauben auslöst.

Die Kultatmosphäre des Candomblé ist suggestiver Natur. Die in ihm praktizierte Technik der Geisterbeschwörung läuft auf die Erweckung hypnotischer Halluzinationen hinaus. In der magisch-religiösen Atmosphäre werden ermattende Prozeduren angewendet, die durch stundenlange monotone Rhythmen und Gesänge einen veränderten Bewußtseinszustand hervorrufen. Der Erzeugung von hypnotischen oder hypnoseähnlichen Zuständen sowie der Erregung, Suggestion oder Halluzination dient der Dampf von stark riechenden Kräutern und die Verwendung von Rauschmitteln. Durch ihre Suggestibilität werden die Menschen zu willfährigen Werkzeugen, mit denen besonders leicht umzugehen ist, wenn sie in Angst-, Erregungs- und Übermüdungszustände geführt worden sind. Der normale Mensch kann nicht lange in einer solchen suggestiven Atmosphäre aushalten ohne seinen psychischen Widerstand gegenüber der Wirkung der rhythmischen Klänge der afrikanischen Trommeln aufzugeben.²⁰²

Eine besondere Rolle im Kultgeschehen des Candomblé spielt das Symbol und das symbolische Geschehen. Als Objektivationen des menschlichen Geistes wird im Symbol die Auffassung der Wirklichkeit deutlich. In dem von Afrikanismen geprägten Milieu wird die kultische Wirklichkeit nur durch die Vermittlung der symbolischen Formen zugänglich, d.h. es ist kein abstrakter sondern konkret erlebter Zugang zur religiösen Erfahrung. Das religiöse Symbol ist ein mehrsinniges Zeichen. Hinter der äußeren Erscheinung liegt ein tieferer Sinn verborgen. So symbolisiert z.B. die kultische Waschung die sittliche Reinigung. Das Symbol erschließt den religiösen Sinn, macht ihn sichtbar und schafft Zugang zu diesem Sinn. Das Symbol führt in eine Tiefenhaftigkeit der Welt und hat die Aufgabe über sich hinauszudeuten auf Wirklichkeitsbereiche, die sich dem Betrachter nun so erschließen. Das hinter der Oberfläche verborgene ist nur über das Symbol zugänglich. Der religiöse Sinn kann nur über das Verstehen des Symbols erreicht werden.

Das Symbol bedeutet immer mehr und Anderes, als auf den ersten Blick zu erkennen ist. Es steht für das Zusammenfallen unbekannter und bekannter Inhalte. Dies gilt in besonderer Weise für die afrikanischen Traditionen, deren religiöse Überlieferungen wie Kult, Magie, Ritual und Zauberhandlung zum Bereich des Symbolischen gehören. Entsprechend dem afrikanischen Ganzheitsdenken fallen profan und religiös, Diesseits und Jenseits, Transzendenz und Immanenz im Lebensvollzug zusammen und sind nicht voneinander zu trennen. Das angestrebte Ideal ist eine heile Welt, das Gleichgewicht, die Integrität des Lebens. Die Symbole in Afrika drücken dieses Verständnis aus. Sie sind Ausdruck des Lebens und der Lebensförderung.²⁰³ Symbole sind in Afrika mit fast allen Lebensvorgängen verbunden. Im gesamten Lebensverlauf wird die Einheit und Integration aller Kräfte des Kosmos mit Hilfe des Symbols angestrebt.

"Durch das Symbol können die Lebenden mit dem Urgrund des Kosmos und mit der jenseitigen Wirklichkeit in Kontakt treten. Das Symbol jedoch bezeichnet nicht nur die jenseitige Wirklichkeit aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit oder Analogie seines Wesens, seiner Funktion, seiner Gestalt usw., sondern es läßt diese Wirklichkeit auch wirksam werden. So symbolisieren die Personen, Riten, Gegenstände, Worte usw. ...nicht nur die verschiedenen Etappen des menschlichen Lebens, sondern sie bewirken sie, geben ein Mehr an Kraft und Leben und wehren dabei die drohenden Gefahren ab. ...Dasselbe gilt auch für alle symbolischen Handlungen, Worte, Zeichen, Farben, Zahlen usw. So zeigt sich das Denken in Symbolen als Versuch des Menschen, mit dem Jenseits, der Welt des Unsichtbaren, mit den Ahnen und Geistern...mit 'Gott' selbst in Verbindung zu treten und die Grenzen niederzubrechen, die ihn als Teil der Schöpfung vom Ganzen des Kosmos trennen. Es offenbart sich darin der Wunsch des Menschen nach Teilhabe am Leben und der Vereinigung mit ihm."²⁰⁴

Im Ursprungsland der religiösen Traditionen des Candomblé wird die Weltwirklichkeit im Symbol ausgedrückt und als gelebte Wirklichkeit erfahren. Nach Theo Sundermeier kommt dem Symbol

innerhalb der afrikanischen Religion und Gesellschaft eine übergreifende Bedeutung zu. Das Symbol ist der Schlüssel um die Tiefe der Religiosität aufzuschließen und eine neue Dimension der Lebensbewältigung kennenzulernen.²⁰⁵ Afrikanische Symbole werden nicht nur interpretiert, sondern vor allem dargestellt. Das Symbol wird in Bewegung umgesetzt. Es wird ritualisiert. Der Ritus ist die Aneinanderreihung dramatisierter Symbole und jedes Symbol besitzt Mehrdimensionalität. Es umgreift soziale, psychische und religiöse Bereiche, die integriert nicht voneinander zu unterscheiden sind.²⁰⁶ "Die einzelnen Symbole sind die Noten der Melodie des Ritus. Der Interpret der Symbole ist darum nicht Hermeneut, sondern Darsteller, Tänzer, Ritenführer, Priester... ...in afrikanischen Gesellschaften hatte der Wahrsager (engl. "diviner") den Stellenwert, den der Psychotherapeut in der abendländischen Gesellschaft hat."²⁰⁷

Es liegt nun am Betrachter oder Empfänger, ob er die dargestellte symbolische Botschaft annimmt oder verwirft. Wird die symbolische Sprache angenommen, hat das Symbol sein Ziel erreicht. "Das Symbol ist nicht objektiver 'Text', den man von außen betrachtet, es ist Subjekt, das den Interpreten wie den Empfänger in die Bewegung vom Verborgenen zum Offenbaren hineinnimmt und sie zu einer Gemeinschaft zusammenschließt. Das Symbol ist aktiv, es ist gemeinschaftsbezogen und gemeinschaftsformend."²⁰⁸ Das gesamte Leben des Afrikaners ist von Symbolen umgeben. Die Symbole werden bis in ihre tiefsten Wurzeln vom Religiösen gestaltet. Das Religiöse dringt tief in alle Phasen des Lebens, denn es erstrebt die totale Einheit des Lebens. Die Tiefen des Lebens sind so vollständig von Religion durchdrungen, so daß die Religion das gesamte Sein des Menschen systematisch umfaßt. Das religiöse Symbol sperrt sich gegenüber der rationalen Erfassung. Es erschließt sein Sein im lebendigen Nachvollzug.

Der Bezugspunkt, auf den sich alle Symbole orientieren und von dem aus sie entworfen sind, ist der menschliche Körper. Der Mensch erfährt sich mit seinem Körper und seinen Sinnen in Entsprechung zu seiner Umgebung. Innerhalb der Natur, die von personalen Kräften belebt verstanden wird, erlebt der Mensch

sich in Beziehung zu sich selbst. "Der Körper ist das Modell, nachdem die Natur symbolhaft verstanden und durchdrungen wird. Er ist die große Schatzkammer, aus dem Symbol um Symbol entnommen wird... ..umgekehrt gilt 'Der Körper symbolisiert alles'..."²⁰⁹ Da der Körper Ursprung und Bezugspunkt von Symbolbildung in Afrika ist, sind die Symbole in Afrika Analogiebildungen zum Menschen und sprechen als Symbol vom Menschen und seinem Sein. In diesem System erscheint der Kosmos als eine Projektion des Menschen in die größere Ordnung hinein. Der Mensch ist der Bezugspunkt der Ordnung der Welt und der Gesellschaft. Der Mensch und seine Welt werden als Kollektiv gesehen und auch die Gesellschaft und der einzelne stehen in engster Interdependenz. In der Symbolbildung hat das seinen Niederschlag darin gefunden, daß der menschliche Körper als Diagramm auch der Gesellschaft gilt. Bei der Heilpraxis spielt die Dreidimensionalität des Körpers eine wichtige Rolle. Gerade hier ist die Symbolbildung von eminenter Bedeutung. Bei der Behandlung von Krankheiten legen die afrikanischen Heiler das Hauptgewicht auf das Symbol. Die Mediziner sind zuerst am Symbol interessiert, denn das Symbol richtet sich nach den Symptomen der Krankheit. Nach dem Erscheinungsbild der Krankheit richtet sich die Anwendung der Medizin. "Das Leben kommt von innen, das Böse von außen. Darum muß die Heilung auch von außen kommen. Das Symbol zeigt den Weg an. Der Bezug zum menschlichen Körper ist evident. Alle fünf Sinne des Menschen werden in Anspruch genommen."²¹⁰ Damit ist ganzheitliches Erleben und die Erfahrung von Ganzheit in der afrikanischen Symbolik angesprochen.

In diesem Zusammenhang umfassender und ganzheitlicher Existenz-erfahrung spielt die Diagnose des Heilers eine entscheidende Rolle, weil sie die existentiellen Wurzeln der Krankheit oder des Leidens aufdeckt. Hier tritt die Kunst des Wahrsagers in den Vordergrund, weil er mit den transsubjektiven Verderbensmächten umzugehen versteht. Seine Überlegenheit erweist sich in seiner Funktion als Interpret der existenzbedrohenden Vorkommnisse im Leben des einzelnen. Der afrikanische Heiler kann an dem Menschen als lebendem Symbol wie in einem aufgeschlagenen Buch lesen. Sein heilendes Handeln bezieht sich immer auf sein

vorgefaßtes Ganzheitsverständnis. Die gesamte Heilpraxis betrachtet den Menschen niemals isoliert, sondern immer in den realen Daseinsbezügen. Dies kommt z.B. auch darin zum Ausdruck, daß der Wahrsager meistens innerhalb einer heilenden Kultgemeinschaft tätig ist. Er besitzt die Vollmacht zur metaphysischen Heilung, die in den meisten Fällen als Glaubensheilung anzusehen ist. In seinem therapeutischen Handeln spielt der Glaube und die Macht des Glaubens eine entscheidende Rolle.

Die Traditionen des Symbolhaften, der Suggestion, des rituellen Heilens, der subjektiven und irrationalen Erfahrung transzendenter Wirklichkeiten sind in den Candomblé eingeflossen und in dieser Kultgemeinschaft konkret nachvollziehbar geworden. Das heilende Handeln dieses Kultes richtet sich auf alle Lebensvorgänge, die den Menschen in seiner Existenz bedrohen können. Damit hat sich die traditionell afrikanische therapeutische Konzeption des Religiösen im Candomblé durchgesetzt. Als religiös-magische Heilungsbewegung ist der Kult des Candomblé eine Hilfe für alle diejenigen, die unter ihrer sozialen Situation leiden und darin krank geworden sind. Innerhalb der Weltanschauung dieses Kultes wird die heilende Kraft durch den Kultführer vermittelt, indem innerhalb der Kultgemeinschaft durch magische Riten, Medizinen und heilende Praktiken die Störungen aufgehoben werden und das Leben wiederhergestellt wird.

Durch das Symbol in seiner vielschichtigen Aussage wird der Mensch in seiner Ganzheit angesprochen. Besonders die Positionen des Väterlichen und Mütterlichen, die durch die Kultführer gegenwärtig werden, sind ein Hinweis auf die Herstellung tiefer Beziehungen im Kultgeschehen. Die Persönlichkeit des heiligen Vaters oder der heiligen Mutter ist dabei von großer Bedeutung, denn durch ihre Art von seelsorgerlicher und einführender Diagnose können sie Heilprozesse bewirken, die bei den Patienten oder Klienten heilende seelische Kräfte hervorrufen und damit der Selbstheilung dienen. Ihr heilendes Handeln wird durch die Kultgemeinschaft unterstützt, denn das Singen, Tanzen und Händeklatschen ruft Emotionen hervor und hat katharische Wirkungen. Die Erfahrung der Kraft der Gruppe, das Zusammenleben und die Solidarität, in

der man sich einzelne Sorgen und Probleme mitteilen kann, schaffen ein durch starke Beziehungen geprägtes Gemeinschaftsleben. Die persönliche Zuwendung des Kultleiters und die konkret empfundene Annahme bei den Akten der Heilung sprechen eine eigene Sprache. Durch Handauflegung, rituelle Behandlung und die tiefe existentielle Bedeutung der symbolhaften Gesten und Praktiken wird eine intensive Anteilnahme bezeugt, die im zwischenmenschlichen Bereich heilende Wirkungen haben kann.

Der Candomblé zeigt eindeutig Mechanismen gruppentherapeutischen Verhaltens. Auch in ihm geht es um Einübung in die Lebensformen einer geistig-religiösen Familie, in welchem die symbolischen Eltern die Kultleiter und die Geschwister durch Kultteilnehmer und Klienten dargestellt werden. Durch den Leiter der Gruppe als dem Therapeuten wird dem religiösen Kollektiv und dem Individuum die notwendige Hilfe erteilt. Im persönlichen Gespräch erfährt der Patient durch die Möglichkeit sich aussprechen zu können persönliche Entlastung. Innerhalb der Gruppe erfährt er Anleitung zur Lebensbewältigung, Zustimmung und Orientierung. Er kann sich mitteilen und seine nonverbalen Kommunikationsbedürfnisse zeigen sich im Tanz und in der Bewegung. Das Gesamtgeschehen dieses Kultes ist eine Form Gruppenpsychotherapie, da "...das Wesen der Gruppenpsychotherapie das Miteinander-Teilen und die Interaktion der Menschen ist".²¹¹ Die Interaktion im Candomblé vollzieht sich auf derselben kulturellen Ebene, d.h. sie bildet den Grund derselben Überzeugungen und dient der sozialen Einwurzelung. Als Teil der Gruppe erfährt der Kultangehörige die notwendige Stütze für sein Leben. Durch die Begegnung mit der Natur und den Menschen wird der Kultteilnehmer in das Erleben von Ganzheiten geführt, die ihm die Herstellung von Beziehungen erleichtern. Im Candomblé versteht man sich gegenseitig, denn man spricht eine gemeinsame Sprache. Man kennt die Probleme und geht auf sie ein. Man bewegt sich innerhalb vorgeordneter Normen, man wird ernst genommen und als vollwertiges Glied der Gemeinschaft anerkannt.

Im Candomblé wird eine Form des Psychodramas (J. Moreno) praktiziert. Als Wissenschaft, die die Wahrheit durch dramatische

Methoden erforscht, werden in ihr fünf Instrumente angewendet "die Bühne, das Subjekt oder den Patienten, den Direktor, die Mitarbeiterschaft therapeutischer Helfer oder was man auch Hilfs-Ich nennt und die Zuhörerschaft." ²¹² Auf der Bühne kann der Patient sich frei ausdrücken, er kann er selbst sein. Der Direktor ist eine Art Produzent und Therapeut, der in lebendiger Verbindung zu Patient und Publikum steht. Die Hilfs-Ichs sind die Personen, die mitagieren und das Gegenüber im Lebensdrama des Patienten darstellen. Das Publikum ist der Resonanzboden, der auf das Schauspiel reagiert und eventuell seine eigenen kollektiven Probleme im Schauspiel wahrnimmt.

Diese Vorgänge spielen sich in kulturell abgewandelter Form im Kultgeschehen des Candomblé ab. Die im Candomblé praktizierte gruppentherapeutische Aktivitätsförderung betont das Ausagieren von Konflikten, die Umsetzung von Impulsen in Aktivität, und das Ausleben von Verhaltensmustern im Gruppenzusammenhang. ²¹³ Da es sich im Candomblé meistens um einfache Menschen handelt, wird die Selbstdarstellung im Candomblé eine Art Kompensation, da man in seiner Aktivität als Medium oder Kultgehilfe die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, die der betreffenden Person in der Regel im täglichen Leben versagt wird.

Im Candomblé findet der sich selbst und seiner Umwelt entfremdete Mensch das Angebot einer Antwort auf seine Lebensprobleme. Er erfährt eine ihn ansprechende religiöse Kommunikation und die Nähe von Menschen. In einer Situation der Verzweiflung, der Unsicherheit und Identitätskrise wird der Candomblé zum Rettungsanker. In dieser Kultgruppe findet er Offenheit, Aufnahmebereitschaft und Antwortbereitschaft gegenüber den vorgetragenen Lebensproblemen. Durch die erfahrene Anteilnahme wird der unzufriedene Mensch aus seiner isolierten Situation herausgeholt und in eine Gruppe hineingestellt, in welcher er Intimität und Wärme vorfindet und in der er seine persönlichen Bedürfnisse vortragen kann.

Die marginale Volksmasse in Brasilien steht außerhalb oder zwischen den Strukturen. Nach sozialpsychologischen Erkenntnissen

sind genau das die Faktoren, die in den Menschen Unruhe verursachen, weil sie sich sozial nicht einordnen können. In ihrem persönlichen oder Berufsleben werden sie unsicher und schwankend. Also suchen sie Hilfe und Rat um ihre Situation meistern zu können. Der Candomblé und mit ihm alle anderen Kultgruppen in Brasilien bieten dem sozial entfremdeten Menschen die Möglichkeit, sich selbst auszudrücken, an den Erfahrungen anderer teilzunehmen und seine Sorgen über das Leben und die Gesellschaft einander mitzuteilen. Das Wissen um die gleiche Geisteshaltung erleichtert das Sich-Öffnen gegenüber dem Kultleiter, und dadurch kommen die Probleme in Familie, Beruf, Liebe und die vielen anderen kleinen oder großen Sorgen zur Sprache. Der Kultleiter verspricht die Lösung der vorgetragenen Probleme und trägt damit zur inneren Stabilisierung des Individuums bei.

Der gruppentherapeutische Prozeß der Selbsterfahrung und Selbstbestätigung im Candomblé wirkt ohne Zweifel auf das psychosomatische Grundverhalten seiner Teilnehmer. In seinem umfassenden Wirken als religiös-magisches Hilfsangebot war der Candomblé der Zufluchtsort des schwarzen Stadtproletariats. Als Anlaufstelle für den Menschen innerhalb einer marginalen Situation ist er eine Art Selbstmedikation. Er dient den Bedürfnissen der Lebensbewältigung und Integration. Im Candomblé geschieht Selbstheilung durch Glaube und magisches Handeln. Der afb Kult verleiht gemäß den in ihm wirkenden Wertvorstellungen, psychischen Wirklichkeiten und religiösen Überzeugungen effektiven Ausdruck, indem er den einzelnen und die Gemeinschaft kommunikativ zusammenschließt. Erst wenn er in seiner Mehrdimensionalität erkannt ist, kann er recht interpretiert werden. Wer an dem symbolhaft ausgerichteten und rituell vollzogenen Kultgeschehen teilnimmt, kann begreifen, was in diesem Kult übermittelt werden soll, das Leben.

Weil der Mensch seiner unheilvollen Lebenssituation entfliehen möchte, benötigt er ein Instrument, einen Weg oder ein Mittel, um in den ihn umgebenden Kräftekosmos kreativ und korrigierend eingreifen zu können. In seiner Sehnsucht nach dem Leben wird

der Candomblé zu einer Möglichkeit die dem Menschen entgegenstehenden Barrieren zu überwinden und am Leben teilzunehmen. Nach den Vorstellungen in den afb Kultkreisen geschieht dies in besonderer Weise in der kultischen Trance. Die kultische Trance ist religiöse und soziale Kommunikationsform zugleich. Durch sie öffnet sich der Mensch den metaphysischen Kräften, er nimmt an ihnen teil und vermittelt dieselben auf die Ebene des Menschen. Das kultische Medium wird als Einfallstor für metaphysische Wirkungen verstanden. Dieselben werden durch die vom Medium vollzogenen kultischen Handlungen konkretisiert. In seinem kultischen Engagement ist das Medium die Schaltstelle zur Vermittlung überirdischer Kräfte. Es wird zum Ausfalltor des als begrenzt und beengt empfundenen Menschseins, welches sich immer wieder zu transzendieren versucht. Im kultischen Medium konzentriert sich das Religiöse des Menschen schlechthin. Es ist Zentrum und Einheit, der religiöse Umschlaghafen, in welchem sich die Kräfte von Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, Mensch und Mitmensch konvergierend berühren. In dieser Beziehung ist die Trance ein Zustand, indem der Geist, die Naturkraft oder auch das in den metaphysischen Bereich projizierte Charakteristikum des Menschlichen identifizierbar wird, weil am Menschen der Ausdruck des Unerforschlichen der Seele sich in unbewußten Handlungen kundtut. Der Mensch nimmt Anteil an der Vergöttlichung seiner Existenz. Im Trancezustand lösen sich die Widersprüche und Grenzen seines Lebens auf.

6.2 Die afrobrasilianischen Kulte in Zentral- und Südbrasilien

Die afb Kulte in Zentral- und Südbrasilien waren in ihrer frühen Form von den Bantutraditionen geprägt, die später von den Yoruba-traditionen überlagert und angereichert wurden. Die meisten Bantu-traditionen stammen aus dem Mittelbantu-Gebiet Afrikas. Dort sind die Bewohner der Kulturprovinzen Südkongo und Angola bis heute in der Mehrzahl Anhänger von Besessenheitskulten. Obwohl A. Ramos versucht hat, ein möglichst genaues Bild der verschiedenen Volksgruppen in Angola zu zeichnen, ist es ihm nicht gelungen, die Verbindung zu den ursprünglichen Traditionen in diesen Gebieten herzustellen. Seine Ausführungen beziehen sich deshalb nur auf die Regionen und die darin wirksamen Traditionen.²¹⁵ Es ist jedoch diesem Forscher zu verdanken, auf die Traditionselemente der Bantus in den afb Kulturen Zentral- und Südbrasilien zum ersten Mal aufmerksam gemacht zu haben.²¹⁶

Von 1547 an sind Sklaven aus später so genannten Ländern Kamerun, Gabun, Französisch Kongo, Belgisch Kongo, Angola, Rhodesien, sowie aus Völkern nördlich des Sambesi und aus Ostafrika (Macuas aus Mozambique) nach Brasilien verschleppt worden.²¹⁷ Die in Brasilien bekannt gewordenen Volksstämme sind unter den Bezeichnungen "Congos", "Cabindas", "Benguelas" und "Angolas" in die Geschichte eingegangen.²¹⁸ Das Übergewicht der in Brasilien verbliebenen Bantu-traditionen stammt aus der Umgebung der Hauptstadt des "schwarzen Goldes", Loanda, die Hauptstadt von Angola. Die dort überwiegende Ambundu-Kultur und die der Kimbundu--Sprache angeschlossenen und sprachverwandten Völker wurden von der englischen Forscherin Hely Chatelain um die Jahrhundertwende erforscht.²¹⁹ Der "Kimbundu-Dialekt" wurde von vielen Völkern Angolas gesprochen. Das erklärt auch, warum dieser Dialekt in der Frühzeit Brasilien zu einer gemeinsamen Grundlage der Verständigung unter den "Bantu-Nationen" geworden ist.

Auch die Bantureligion kannte ein systematisch organisiertes System. Ein Grundelement der Bantureligiosität ist der Ahnenkult. Die Sklaverei bedeutete eine Unterbrechung zur Quelle ihrer Lebenskraft. Das hatte zur Folge, daß die Bantus in Brasilien

sehr schnell bereit waren, die systematische Mythologie der Yorubatraktionen zu übernehmen. Dennoch haben die Bantukulte lange Zeit fortbestanden, bis sie sich durch ihre Anpassungsfähigkeit immer mehr der Struktur und dem System der Yorubatraktion angeglichen haben.²²⁰

Der Bantu-Kult war immer mehr individueller Natur. In ihm sind in der Anfangszeit Brasiliens auch totemistische Auffassungen der Bantuvölker wirksam gewesen. Für das Verständnis der Bantukultur in Brasilien ist z.B. von Bedeutung, wenn H. Chatelain in ihren "Folk-Tales of Angola" schreibt: "In African folk-tales, the animal world, as also the spirit world, is organized and governed like the human world"²²¹. In der Tierwelt erkannte der Bantu menschliche Eigenschaften bzw. er setzte sie ihnen gleich. Das Totemtier übermittelte die Kräfte und Fähigkeiten, die man benötigte. Die Hierarchie in Tier- und Menschenwelt richtete sich nach Größe, Stärke und nach der Begabung.

"At the general assembly of the whole animal creation, in its proceedings and in the execution of its resolutions, every animal exercises the office for which it is qualified".²²²

Im Zusammenhang mit der unter allen Bantutraktionen ähnlichen Religionsausübung muß erwähnt werden, daß im gesamten Mittelbantu-Gebiet zwar die Vorstellung eines Hochgottes bekannt war, man ihm aber nicht direkt gedient hat. In der Tradition in Angola benutzt man Amulette und Talismane, denen der Mediziner durch Beschwörung die Kräfte der niederen Geistwelt eingestiftet hat. "They do, however, carve wooden images which they call gods".²²³ Die Geister (ma-bamba) besaßen spezifische Eigenschaften und Kräfte, d.h. jeder Geist oder Dämon verkörpert eine Naturkraft. Er ist moralisch nicht besser als der sündige Mensch und befaßt sich entsprechend seinem launenhaften Gemüt mit den Menschen auf freundliche oder unfreundliche Weise. "The friendship of the demons must be secured and maintained by presents, offering, sacrifices, and in this consists the only visible worship or cult of the Bantu negro."²²⁴ Die zwischen Menschen und Geistern (Dämonen) vermittelnden Berufsmedien stellen eine Art Geheimorden

dar und üben einen starken Einfluß auf den einzelnen aus. Sie sind nicht in einer übergreifenden Hierarchie eingeordnet. Der Glaube an die Realität dieser Geistwesen ist so groß, daß man bei der ersten Schwierigkeit bei ihnen Zuflucht sucht. Die Totengeister werden mit Naturgeistern nicht verwechselt, aber man fürchtet gleicherweise ihre Feindschaft und man versöhnt sich mit ihnen durch ähnliche Riten. Eine der wichtigsten Tätigkeiten im Bereich der Bantu-Tradition ist die Wahrsagerei und die Herstellung von Medizin für alle Vorhaben im Leben.²²⁵

Ein wichtiger Hinweis für das Verständnis der folgenden Begriffs-erklärungen bezüglich der Bantu-Kulte dient ein Hinweis über die Besonderheit der Bantu-Sprachen und Bantu-Begriffe. Gemeint ist das von Dietrich Westermann erarbeitete nominale Klassensystem, mit der Übertragung des Klassenpräfix auf die dem Substantiv zugehörigen Wörter. Beispiele für nominale Präfixe sind etwa Ki- für Sprechen, Ba- für Menschen (Plural).²²⁶ Das von Heli Chatelain in Angola erarbeitete Klassensystem führt zum Beispiel das Präfix "Ma" im Zusammenhang mit der Stammeschronik als einer metaphysisch begründeten und als Geheimnis zu wahren Geschichte an.²²⁷ In einer Anmerkung, in welcher die von den Portugiesen nach Angola gebrachte Bezeichnung "Diabu" (Diabu = devil) von ihr nicht als Satan, sondern als "bad spirit ... figuratively any wicked person" interpretiert wird, zeigt Heli Chatelain, daß das dort. Sprichwort "O diabo te carreeque" (Der Teufel soll dich holen) von den Einheimischen auf ihr Grundverständnis vom Bösen hin anders ausgedrückt wurde, nämlich " 'the devil passes overhead' ". This expression, again, refers to the flying stars, which the Loanda natives call ma-diabu, singular diabu".²²⁸ Damit ist mit dem Präfix "Ma" eine Mehrzahl gemeint. Die Ausführungen von Beatrix Heintze bestätigen diese Beobachtung. Die in Nordost-Angola angerufenen "mahamba" (Einzahl = hamba) werden nach Ba-mann als sämtliche Geistwesen bezeichnet. Im engeren Sinn sind es die Besessenheitsgeister, die als übergeordnete Geister fungieren und Besessenheit hervorrufen. "Ein Ahne (auch dieser ist ein hamba), der zu Lebzeiten selber von einem dieser übergeordneten mahama besessen war, ergreift nun seinerseits von einem Nachfahren Besitz und vermittelt ihm auf diese Weise die besonderen

Fähigkeiten und Eigenschaften des übergeordneten Geistes. Die Gebete und Anrufungen werden an den Ahnen gerichtet, die Ehre und der Ruhm fällt jedoch dem übergeordneten Geist zu."²²⁹

Um den Geist auszutreiben und ihm künftig opfern zu können, muß sein Bild angefertigt werden, das als Kultbild, Kultgegenstand, Altar ebenso mahamba heißen konnte wie eine durch Geister hervorgerufenen Krankheit, das dazugehörnde Heilverfahren und die zugehörigen Amulette. Die mahamba konnten als eine Art Schutzgeister oder Nebengottheiten verstanden werden, denen man ein bestimmtes Fest widmete. Als Heilkult oder Heilverfahren diente ein mahamba-Fest mit Gesang- und Trommelmusik.²³⁰

Auf dem Hintergrund dieses kurz gezeichneten Rahmens der Bantu-Kulte sind die von der Bantu-Kultur geprägten Kulte in Brasilien besser zu verstehen. In ihnen geht es um die Vorstellung der vergöttlichten Seelen und Ahnen, mit denen man im Kult verkehrt und die sich in der Besessenheit zeigen. Jeder Kultausübung konnte man positive und negative Einflüsse zutrauen. Doch wußte man genau die jeweiligen Vorgänge auseinanderzuhalten, d.h. man wußte um die natürlichen Heilungsvorgänge und um die kultischen Vorgänge der Leib-seelischen Beeinflussung im Kult. In diesem Zusammenhang muß auch der Einfluß der 'guten' und 'bösen' Geister gesehen werden.

Der Kult diente der Kontaktaufnahme mit den übergeordneten metaphysischen Geisterwelten, die man auch als Ober- und Unterwelt kannte. Die Aufrechterhaltung mit den Geistern und Dämonen galt als Garantie für das Wohlergehen des Stammes, der Sippe, der Familie und des einzelnen Lebens. Welche Wirkung diese Glaubensvorstellungen in Brasilien hervorgerufen haben, kann man sich leicht vorstellen, wenn man die Haltung der Portugiesen in Angolag kennengelernt hat. Von ihnen schreibt H. Chatelain: "Echten Fetischismus habe ich in Afrika unter unwissenden Portugiesen gefunden, die tatsächlich behaupten und glauben, daß dieses oder jenes Bildnis Gott ist, Wunder wirkt und verehrt werden muß, nicht als bloßes Symbol sondern als seine echte Inkarnation oder Einkörperung, dem Original in jeder Hinsicht gleich!"²³¹

6.2.1 Erklärungsversuche der afrobrasilianischen Kultnamen

In der Erforschung der Kultgeschichte der Bantutraditionen in Brasilien tauchen drei Hauptbegriffe auf. Es sind dies die Begriffe "Macuma", "Cabula" und "Umbanda". Um diese Begriffe ist viel gerätselt worden. In Anlehnung an eigene Forschungen sollen hier nun noch einige Beobachtungen hinzugefügt werden. Vielleicht bringen sie uns dem Grundverständnis dieses Kultvokabulars näher.

Der Kulturname "Cabula"

Für die Erklärung dieses Begriffes bieten sich zwei Möglichkeiten. Die erste Erklärung bezieht sich auf die totemistische Lebensauffassung der Ambundu-Kultur in Angola. In der sozialen Hierarchie der Tierwelt war nach den erzählten Fabeln auch der Hase vorgegeben und nach seinen Eigenschaften eingeordnet worden. Der Hase repräsentiert für die Sklavenbevölkerung im Brasilien der Frühzeit Eigenschaften, die man dem vorhandenen Lebensstatus der unterdrückten Bevölkerung entsprechend benötigte. In Angola galt der Hase als klug, umsichtig, flink und aufgeweckt. "... the hare or rabbit for prudence and agility"²³². Es waren genau diese Eigenschaften, die die Sklaven in ihrem Verhältnis zu ihren Herren benötigten. In ihrem Kult haben sie vielleicht um diese Gaben gebeten. In der Kimbundu Sprache heißt der Hase "Kabulu".²³³ Vielleicht diente dieser Begriff aber auch nur als Deckname, denn in Brasilien wurden diese Kulte für lange Zeit im Geheimen durchgeführt. Der in Espirito Santo entdeckte Kult mit dem Namen "Cabula" vollzog sich im dichten Urwald und gemäß der Bantutradition. Die Versammlungen waren geheim ("las reuniones eran secretas") und wurden von einem Priester, genannt "embanda" und seinem Gehilfen "cambône" durchgeführt.²³⁴

Die zweite Erklärung bezieht sich auf den Beruf der mittels Geist-Besessenheit wirkenden Wahrsager und Heiler, die in den Gebieten Angola, Süd-Kongo, Rhodesien und dem

Zwischenseengebiet tätig sind. Dieser Beruf wird im Mittleren Bantu-Gebiet durch die Ahnen vermittelt. Für Südwest-Angola war die Besessenheit die einzige Möglichkeit, diesen Beruf zu ergreifen.²³⁵ Die Besessenheit ist die Voraussetzung für den Wahrsager-Heiler-Beruf der Mbundu, den "ochimbanda". Der männliche Zauberer "ochimbanda" (cf. Anlehnung an quimbanda) ist vom weiblichen Zauberer der "Chambula" zu unterscheiden.²³⁶ So ist z.B. bei den Haya (Südwest-Angola) alles, was mit den übergeordneten Geistern, den Ahnen, zu tun hat in den Händen von Frauen. Nur die Frauen werden Zauberer ("Chivambula"). Sie werden ausgebildet und sind oft auch Spezialisten für Frauenkrankheiten.²³⁷ Das bedeutet, daß die Wahrsage-Heiler Tradition in Brasilien mit diesem Begriff verknüpft worden sein kann oder durch Hinzufügung des oben erwähnten totemistischen Grundbegriffes für den Außenstehenden nicht erkennbar war. Und daran hatten die Praktikanten dieses Kultes bei der strengen Kontrolle durch die römisch-katholische Kirche einig Interesse.

Der Begriff "Cabula" ist u.E. mit der im brasilianischen Urwald praktizierten Wahrsage-Technik in Verbindung zu bringen, zumal sich der in diesem Kult auftretenden Begriff "embanda" in der Tradition des Volksstammes der Haya und ihrem Trance-Orakel vorfindet. "Das Wahrsagen in der Ekstase (kubandwa) vollzieht sich meist in der Nacht. Es wird nur bei wichtigen Angelegenheiten verwendet. Dazu legen die embandwa (Wahrsagemedien) ihre zeremonielle Tracht an, zu der auch die 'Geisterkrone, das Abzeichen ihrer Würde und Macht, eine Nachahmung der Königskrone' gehört. Die Ekstase wird mit Hilfe der rituellen Tabakspfeife eingeleitet."²³⁸

Das Bantu-Grundwort "mba"

In den folgenden zu behandelnden Bantubegriffen wie "Macumba", "Quimbanda" oder "Umbanda" taucht die Wurzel "mba" auf. Diese Wurzel wird hauptsächlich bei Gottesbezeichnungen der Bantutradition gebraucht und bedeutet "tun, machen", "ordnen", in Ordnung bringen, zurecht machen". und "formen, gestalten". Diese Begriffserklärung hat A. Ramos von dem Missionar Briault (POLYTHEISME ET FETICHISME, 1928, S. 86) übernommen.²³⁹ Von dieser Wurzel her werden die folgenden Begriffe verständlich. Nach Heli Chatelain kann diese Wurzel "mbâ" auch für negative Wirkungen gebraucht werden. "The word mbâ gives greater force to the negation"²⁴⁰ Das hat seine Bedeutung für die

Der Begriff "Kimbanda"

In Südwest-Angola spielen diejenigen Totengeister, die einen Beruf vermitteln, die Hauptrolle. Unter den vielen Berufen ist der Beruf des Zauberers (kimbanda) einer der wichtigsten. Der "Kimbanda" als einer der angesehensten Berufsvertreter war meistens in einer Person Wahrsager und Heiler. Die Berufsvermittlung des "Kimbanda" geschah durch Vererbung des Ahnengeistes, d.h. eines Menschen, der zu Lebzeiten selbst Kimbanda gewesen war. Ein Zauberer, der auf mehreren Gebieten tätig ist, vereinigt in sich mehrere Ahnengeister. (Zu dieser Vorstellung passen auch die späteren "linhas" in der Macumba oder Umbanda.) Männer wie Frauen können diesen Beruf ausüben. Die Initiation zum Kimbanda enthält Trommelmusik, Gesang, Tanz, Ekstase, Trinken von Opferblut und Wahrsageprobe. Der Wahrsage-Heiler behandelt z.B. Krankheiten, die bei den Mbundu "umba" genannt wird, ein Name, der in Südwest Angola weit verbreitet ist. Diese Stämme sind stark vom Besessenheitsglauben beeinflusst. Die Behandlung des Medizinmannes ist meistens mit kultischen Zeremonien verbunden.²⁴¹ Die Aufgaben dieser Wahrsage-Heiler sind vielfältig. Sie diagnostizieren Krankheiten, entdecken Geister oder Hexen, treiben böse Geister aus, raten Opfer darzubringen, fertigen Amulette an und behandeln die Kranken mit Medikamenten. Sie sind in Pflanzen und Medizinkunde gut unterrichtet.²⁴² Bei der Ausübung ihres Berufes bedienen sich die Wahrsage-Heiler einer bestimmten Wahrsage-Technik, bei der die Trance oder kultische Besessenheit die wichtigste Rolle spielt. Die Besessenheit ist Kennzeichen und Ausweis ihrer Doktorberufung, denn der Geist spricht durch ihren Mund, was man an den Zuckungen und Verrenkungen des Wahrsagers ablesen kann. In der Trance-Zeremonie wird die Antwort auf das Problem gesucht. Bei dieser Zeremonie findet eine Begegnung mit der übernatürlichen Welt statt.²⁴³

In Brasilien konnte sich der "Quimbanda" oder "Embanda" gegenüber dem "Babalao" der Yorubatradsition nicht durchsetzen. Innerhalb der von Bantu-Traditionen bestimmten Kulte war der "Quimbanda" der "Chef der Macumba", der von seinem Gehilfen, dem "Cambone" assistiert wurde. Der Begriff "Quimbanda" hat sich in Brasilien immer mehr der Ausübung von schwarzer Magie genähert. So wird es jedenfalls im Volk verstanden. Wer auch immer mit dem Begriff "Quimbandeiro" belegt wird, gilt als Schwarzmagier und darum als gefährlich.

Der Begriff "Macumba"

Dieser Begriff hat bis heute noch keine überzeugende Definition erhalten. Günter Lanczkowski gibt dem Begriff "Macumba" folgende Erklärung: "Die synkretistischen Kulte Brasiliens wurden bislang im allgemeinen zusammengefaßt unter dem Begriff Macumba, der im afrikanischen Mozambique und auf Madagaskar einen Baum bezeichnet, unter dem die Eingeborenen religiöse Versammlungen abhalten."²⁴⁴

Bei den Aushi in Zambia ist "Makumba" ein Gottesbegriff.²⁴⁵ In den Schöpfungsmythen und Gottesbegriffen der afrikanischen Völker taucht immer wieder das Grundwort "ku-umba = schöpfen, schaffen, formen". Nach der Darstellung von Herrmann Baumann ist dieses Wort im Zusammenhang der afrikanischen Vorstellungen mit der Idee eines Hochgottes, eines schöpferischen Urahn oder Erdgott, mit einem schöpferischen Weltelternpaar oder mit einem Heilbringer zu sehen.²⁴⁶ Diese Vorstellungen konzentrieren sich auf die Völker Ostafrikas und Westäquatorialafrika, so daß Baumann resumiert: "Scheinbar als älteste Gestalt eines Schöpfergottes haben wir unter allen anderen Gottheiten den Kiumbe. Wir treffen ihn fast nur noch reliktiert im Osten an, doch ist mit dem Verbum "kuumba" (=schöpfen, in Lehm formen) und mit der Wortwurzel "mbi, mbe, mba" als Aufbau-elementen eine Reihe von Gottesnahmen feststellbar, welche alle eine Hochgottheit meinen, die die Menschen formte, wie eine Töpferin den Topf. Dieser Kiumbe wurde von anderen meist jüngeren Hochgöttern verdrängt oder überlagert. ... Wir werden später sehen, daß er auch im westlichen Bantugebiet (als Nya-mbi, Nza-kumba, Mbomi, Mbumba), und zwar teilweise noch höchst lebendig die Gemüter erregt. Ich stehe nicht an, diesen bis jetzt noch fast unbekannten Hochgott als schlechthin ältesten Gott, wenigstens im Bantugebiet aufzufassen".²⁴⁷

Es ist möglich, daß der Begriff "Macumba" durch Sklaven schon früh nach Brasilien gebracht wurde. Dort hat er jedenfalls eine inhaltliche Begriffsverschiebung innerhalb der Bantutraditionen erlebt. Der Begriff "Macumba" bekam in Brasilien einen negativen Charakter, weil die Praxis die Berufsbesessenheit nach christlichem Verständnis als

ein Pakt mit dem Teufel angesehen wurde. Zu diesem Verständnis hat ohne Zweifel die Glaubensvorstellung der Bantus selbst verholfen, die in ihren Kulturen den Umgang mit ihren Ahnen und den Seelen des Totenreiches gepflegt haben. Wie sehr diese Vorstellungen auf den bereits vorhandenen Aberglauben im Volk gewirkt haben, wird in den Ausführungen über die Macumba selbst ersichtlich. Das ist auch ein Grund, warum "Macumba" als "schwarze Magie" gedeutet wird. Der tiefere Grund für diese Deutung liegt aber im religiösen Dualismus dieses Glaubenssystems. Der Wahrsage-Heiler, der Macht hat, böse Einflüsse zu vertreiben, ist gleichzeitig in der Lage, böse Einflüsse zu bewirken. Wer "weiße Magie" betreiben kann, ist von der "schwarzen Magie" nicht fern. Der kulturgeschichtliche Hintergrund dafür ist die Überzeugung, daß ein Wahrsager die Wächter der Unterwelt verehrt und sie auch für seinen Dienst braucht. Es gibt auch Medien, die von einem bösen Geist besessen werden können, der sich in ihren Taten zeigt. Die Herkunft dieser Geister wird mit ihrer Vertreibung aus dem Himmel in die Finsternis ("kumbo") erklärt. Bei ihrem Sturz, d.h. spätestens bei ihrem Eindringen in das unterirdische Reich ("kumbo") erzeugen sie einen schrecklichen Lärm, den Donner ("kuba").²⁴⁸ Von den Wahrsagern, die den Geistern der Unterwelt dienen, sagt man, daß sie sich durch den Rauch einer rituellen Pfeife auszeichnen. Entsprechend sind Schadenzauberer eifrige Hanfraucher.²⁴⁹

Diese Beobachtungen werden durch die Ausführungen von A. Ramos bestätigt, wenn er sich auf die religiöse Tradition innerhalb der Macumba bezieht. "Die Zauber-Sitzung wird 'macumbä' genannt, und dort beten sie ihre Heiligen an: Ganga-Zumba, Canjira-mundongo, Cubango, Sinhã-renqa, Lingongo und andere." In diesen Versammlungen werden die Gebete und Anrufungen mit Gesängen, Tänzen und eigenen Instrumenten vollzogen. ... im Vergleich mit der originellen Bantu-Religion konnte ich die abergläubischen Elemente des Angola-Kongo-Kultes in den candomblés und afrobrasilianischen Macumbas zusammenstellen."²⁵⁰ Nach seinen Beobachtungen hat A. Ramos unter der Kultgruppe der Bantus eine Menge untergeordneter Gottheiten festgestellt. Diese wurden durch kleine Statuen oder Amulette dargestellt, ohne die der Kultangehörige nichts unternahm. Dieser Geisterdienst war das Wichtigste, denn von diesen Geistern gab es eine ganze Menge.

Es waren die Ahnen oder die Geister, an die man sich richtete. "In einigen Macumbas von Rio wurden die Priesterinnen Medium genannt und das Ritual ist der klassische Prozeß der Geisterbeschwörung."²⁵¹ In der Macumba begegnete man den Geistern, welche Krankheiten hervorriefen. Für jedes natürliche Phänomen wurde ein Geistwesen verantwortlich gemacht. Der afrobrasilianische Kult gemäß Bantutradition drehte sich hauptsächlich um Ahnendienst, Hausgottheiten, gutartige und böartige Geistwesen, Seelenwanderung. Alles Praktiken, die ihn dem brasilianischen Spiritismus immer näher gebracht haben. Die Liturgie in der Macumba wurde auch für die Zubereitung magischer Medizinien gebraucht. Der Hauutorientier in der Macumba war der "quimbanda", er war zugleich Arzt, Wahrsager und Zauberer. Unter dem Einfluß des "Quimbanda" stand das gesamte soziale und religiöse Leben der Bevölkerung. Sie wurden mit großem Respekt behandelt.²⁵² In Brasilien taucht der Begriff "macumba" im Zusammenhang mit den im Kult gespielten Instrumenten auf. Das könnte dazu geführt haben, daß man bisher den Begriff "Macumba" von einer bestimmten im Kult geschlagenen Trommel abgeleitet hat. A. Ramos erwähnt die "macumbas" im Zusammenhang mit einem Zitat über ein afb Kultfest und zitiert an anderer Stelle einen kleinen Vers, der folgendermaßen lautet:

"O cassange	O cassange
Cadê calunga	wo ist Kalunga (Totenreich)
Tá lá no mato	es ist im Wald
Tocando macumba	Spielend (es spielt) macumba ²⁵³

Inhalt und Art dieses Liedes zeigen, daß man zu dieser Zeit die ursprünglichen Inhalte bereits verloren hatte.

Im brasilianischen Wörterbuch wird der Begriff "Macumba" von der Kumbundo-Sprache abgeleitet. Danach wird das Wort aufgeteilt und heißt "ma' kuba". Seine Bedeutung lautet: Religiöser Synkretismus, Ritual, schwarze Magie, Hexerei oder Trommel.²⁵⁴ Der Begriff "Macumba" wird in der Bevölkerung negativ aufgefaßt. Edison Carneiro interpretiert ihn von dem Jongo-Tanz aus und meint "Cumba, das ist ein böser Jonqueiro-Tänzer, er hat Teil mit dem Dämon, er betreibt Zauberer und macht macumba"²⁵⁵ Nach Camara

Cascudo gehört zur Charakteristik der "Macumba" der Gebrauch des günstig stimmenden Rauches, der Gesänge, welche die unsichtbare Ankunft des Meisters anzeigen, die Beräucherung der Klientel, und als therapeutischen Prozeß das Anblasen, wie bei den indianischen pajés, und das Saugen. Nach ihm hat der Begriff Macumba den Begriff Candombié ersetzt, denn in den 30er Jahren war noch wenig von der "Macumba" zu hören.²⁵⁶ Für ihn steht der Begriff "Macumba" gleich Zauberei und ähnelt sich sehr stark dem Catimbó. Auch sah er eine andere Entwicklung voraus, nämlich das Anwachsen von Imitationsformen der alten Kultgebräuche durch die Assistenz der Kultangehörigen. Irgend jemand kann sich als besessen zeigen und damit als ein von einem unsichtbaren Meister geführtes Medium erweisen.²⁵⁷ Diese Hinweise zeigen, wie sehr die alten Kultbräuche verwässert wurden. Das hängt mit der Landflucht und mit der Unsicherheit der Bevölkerung in den Großstädten zusammen. Irgend jemand konnte eine "Macumba" aufmachen und hatt auch bald die notwendige Klientel. Das Geschäft mit der Religion weitete sich in den Städten aus.

"The term Macumba ist used to designate all the different African religions that came together in Rio de Janeiro, fused with all the other religious currents and took on an identity of their own in which characteristics borrowed from the Indian, the African and the European can be seen simultaneously. Outside Rio de Janeiro the term Macumba is used in a slightly derogatory manner. Members of traditional cult houses in Bahia refer to members of fringe cult houses as people who fazem Macumba (literally 'do Macumba') thereby implying not so much that the fringe cult houses are inferior as they devote their attentions to evil ends. The term macumbeiro (one who practises Macumba) is extremely derogatory in Bahia and is used as a term of abuse." ²⁵⁸

Der Begriff "Macumba" bedeutet Anrufung der Geisterwelt, Wahrsagerei, Heilung und Lebenshilfe. Er bedeutet aber auch Zauberei und die Praxis der schwarzen Magie. Entsprechend des

in ihm vorhandenen Grundwortes "mba" (tun, machen) fürchtet sich die Mehrheit der Bevölkerung Brasiliens vor der "coisa feita", d.i. der "gemachten Sache". Ängstlich beobachtet man jeden Lebensvorgang und führt jede negative Erfahrung sofort auf schwarzmagischen Zauber zurück. Diese Atmosphäre der Angst ist die Frucht mangelnder sozialer Anpassung und mangelnder Akkulturation in der Großstadt. Die Tatsache, daß die Kultgottheit "Exu" in der Mehrzahl in der Macumba angerufen wird, spricht für sich.

In Brasilien haben die "Macumba" und "Quimbanda" eine soziale Ventilfunktion übernommen, denn jedwede negative Erfahrung wird auf die Einwirkung der Macumba zurückgeführt. Es ist ein Teufelskreis, der von den "Macumbeiros" aufrecht erhalten wird. Weil das Volk in seiner marginalen Situation immer wieder Hilfe benötigt, werden die "Macumba" und die "Macumbeiros" in ihrer negativen wie positiven Wirkung noch lange die Seelen der einfachen Menschen ängstigen. Dem Bereich des Aberglaubens ist nur schwer zu entkommen.

Der Begriff "umbanda"

Nach den von Heli Chatelain aufgeführten "Folk-Tales of Angola" dreht sich das Bemühen des Kimbanda (doctor) um die Herstellung von Medizinen, die allen Lebensvorgängen (z.B. der Jagd, Liebesmedizin etc.) dienen. Die Grundkomponente dieser afrikanischen Erzählungen zeigt, wie der Mediziner in den Wald geht, um Heilpflanzen zu holen (gathering herbs)²⁵⁹. In diesem Zusammenhang der Behandlung von Krankheit und Leiden taucht immer der Begriff "umbanda" als die für die Krankheit angewendete Pflanzenmedizin auf. Seiner ursprünglichen Bedeutung nach diente der Begriff "umbanda" der Krankenheilung durch den Gebrauch von Pflanzenmedizinen. Bei der Ausübung der Heilpraxis wurden die verschiedenen Heilberufe auseinandergehalten. Der "kimbanda kia dihamba" (Wahrsage-Heiler, der mit den Geistern umgeht) wird vom "kimbanda kia kusaka" (Heiler, der Krankheiten heilt) klar unterschieden.²⁶⁰

Zu einem Mediziner der 2. Kategorie konnte man sich selbst machen, wie aus der Geschichte "The Young Man and the Piver"²⁶¹

hervorgeht. In dieser Geschichte wird gezeigt, wie ein äußerst armer junger Mann durch seine Initiative und Geschicklichkeit, aber auch durch die Führung eines Geistes im Traum, zu Wohlstand und Reichtum gelangt. "... practising medicine ... he redeemed himself; he soon became a great man, celebrated. 'Wealth came from medicine'."²⁶² Auf der Basis der Privatinitiative und der Praxis eines Heilkultes haben in Brasilien viele Farbige sozialen Aufstieg erlangt, den sie auf einem anderen Wege nicht erreicht hätten. Die Geschichte vom jungen Mann und dem Fluß hat sich in Brasilien unter anderen Umständen wiederholt. Ein wesentlicher Faktor, der zur Ausbreitung der afrikanischen Kulte in Brasilien beigetragen hat.

In Angola selbst ist der Begriff "umbanda" viel weitläufiger gebraucht und angewendet worden. Die folgende Begriffsbestimmung von Heli Chatelain zeigt jedoch, wie sehr sich der religiöse Dualismus auch in der Anwendung des Begriffes "umbanda" zeigt:

"U-mbanda is derived from ki-mbanda, by prefix u-, as u-ngana is from ngana. Umbanda is:

1. The faculty, science, art, office, business (a) of healing by means of natural medicines (remedies) or supernatural medicines (charms (b) of divining the unknown by consulting the shades of the deceased or the genii, demons, who are spirits neither human nor divine; (c) of inducing these human and non-human spirits to influence men and nature for human weal or woe.
2. The forces at work in healing, divining, and in the influence of spirits.
3. The objects (charms) which are supposed to establish and determine the connection between the spirits and the physical world. When used to designate these objects, the word umbanda admits of plural form, ma-umbanda. Natural remedies for healing sickness, however, are not called ma-umbanda, but mi-longo."²⁶³

Der Terminus "umbanda" wurde in den Macumbas von Bahia und von Pio de Janiero gebraucht. In Bahia hat A. Ramos in einem von der Angola-Nation bestimmten terreiro folgendes Lied notiert:

"Queremo que eu anda
Otha o tempo amuangai
Quê quême quê umbanda
Zambiupombo me quê umbanda"

Wir wollen, daß ich gehe
Schau die Zeit amuangai
Wer wird mir wohl umbanda wollen?
Zambiunompo will mir umbanda
(schenken)²⁶⁴

Mit diesem Lied ist "umbanda" mit dem angolesischen Gott (Nzambi o. Zambi) und dem kongolesischen Gottesbegriff (Nzambiam-pundu, zambi ampundu)²⁴⁵ zusammengebracht. Dieser Gottesbegriff zeigt sich in seiner vermischten Form als "Zambiapongo, Zambiapombo".²⁶⁴

In den macumbas-cariocas (carioca = Bezeichnung für den Bewohner von Rio de Janeiro) verwendete man den Begriff "umbanda" bald zur Bezeichnung des Kultleiters als Priester oder Zauberer und man verwendete ihn als Bezeichnung für die magische Kunst, den Ort, an dem die macumba ausgeführt wird oder für den rituellen Prozeß. Ein in der Macumba von Rio gebrauchter Vers besagt: "Sale Angola, salve Congo, Que Umbanda chegou" (Gegrüßt sei Angola und Vongo, denn der Umbanda (Kultleiter) ist schon gekommen). Bald wurde dieser Begriff "umbanda" als "Linha de Umbanda" bezeichnet. Man meinte damit die religiöse Praxis oder Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geisterdorf. Andere wiederum betitelten "Umbanda" als eine "Nation" und wiederum andere deuteten diesen Begriff als einen "espírito poderoso da 'nação' de Umbanda".²⁶⁷

Die eben zitierte Vielfältigkeit bei dem Gebrauch des Begriffs "Umbanda" zeigt, daß der Mestize oder Farbige in der Großstadt an individuell ausgerichteten afb Kulturen teilnahm und sie selbst gestaltete. Der Farbige begann diese religiöse Tradition mehr zu nutzen, als er merkte, daß man diesem Kultbegriff weniger mißtraute als dem Kultbegriff "Macumba", den man sofort mit schwarzer Magie gleichsetzte. Die Vertreter der Umbanda gaben sich als "weiß", das bedeutet, sie verstanden es, ihren Kult unter diesem Namen als das Gute wirkende religiöse Geschehen bekannt zu machen. In Wirklichkeit ist "umbanda" in diesem Stadium nur die nach außen gekehrte positive Seite dieses dualistischen Religionssystems. Diese Umkehrung ist gleichbedeutend mit dem sozialen Aufstieg, dem "branqueamento" (der langsamen Erhellung der Hautfarbe), der Zulassung von Weißen der Unter- und Oberschichten und einer allmählichen Organisation und Annäherung an volksreligiöse Vorstellungen.

6.2.2 Die Entwicklung der afrobrasilianischen Kulte mit Bantu-Traditionen

6.2.2.1 Der Kulttyp "Cabula"

Dieser besondere Typ eines afb Kultes mit dem Namen "Cabula" wurde von einem brasilianischen Prälaten, D. Joao Corrêa Nery eingehend beschrieben. Eine detaillierte Aufzeichnung über den Kult findet man bei A. Ramos.²⁶⁸ Die in der Diözese des D. Joao Corrêa Nery (Espiritio Santo) gemachten Beobachtungen ergeben, daß sich dort - ein Kult mit starkem BantuEinfluß gebildet hat. Der Struktur und dem Wortgebrauch dieses Kultes gemäß handelt es sich um eine Zwischenform, die als Erweiterung des 'catimbô' und als Vorform des 'Macumba' anzusehen ist.

Die Ausführungen des D. Nery lassen erkennen, daß man bis zu diesem Zeitpunkt den Einfluß der Afrikaner auf die übrige Bevölkerung unterschätzt hat. Dieser Einfluß wird als 'grande e mais prejudicial' (groß und sehr schädlich) angesehen. Die geheime religiöse Vereinigung²⁶⁹ wird als 'associacao perigosa' (gefährlicher Zusammenschluß) bewertet.²⁶⁹ Bis zur Sklavenbefreiung hatten die Afrikaner ihre religiösen Zeremonien nur in der zurückgezogenen Form praktiziert. Jetzt aber, nach der 'aurea lei de 13 de Maio de 1888' (Goldenes Gesetz) konnte sich der afb Kult freier entfalten und das Ausmaß seiner Ausbreitung wurde bekannt. Als dieser Kult einer breiteren Bevölkerung zugänglich wurde, wuchs seine Anhängerschaft sehr schnell. Dies ist auch der Grund, warum verantwortliche katholische Würdenträger sich um ein genaues Erfassen dieses religiösen Phänomenes bemüht haben. Im Volke wurde von diesem Kult nur in ehrfürchtiger und geheimnisvoller Weise gesprochen. Die Zahl der 'Eingeweihten' (Iniciados) allein in dieser brasilianischen Diözese betrug über 8000 Personen.

Der 'Cabula-Kult' ist seinem Wesen und Charakter nach ein Geheimbund. Die Kultanhänger, verbunden zu einer mystischen

Bruderschaft, glaubten an die unmittelbare Einwirkung und Führung eines guten Geistes in ihrem Leben. Dieser Geist, 'Tatã' (d.i. Geist) genannt, inkarniert sich angeblich in dem Menschen, der ihn anruft. In der freiwillig eingegangenen Lebenssymbiose wird der Geist zum beherrschenden Prinzip, denn er dirigiert das Leben des Gläubigen. Die Erfahrung der persönlichen und konkreten Nähe des Geistes wurde zu einem entscheidenden und das ganze Leben bestimmenden Erlebnis für jeden Kultteilnehmer. Mit der Hilfe der so erfahrenen Geistesleitung wurde es dem einzelnen möglich, seine materiellen, zeitlichen und geistlichen Bedürfnisse zu befriedigen und damit sein Leben zu bewältigen. In diesem Kult wurden die Anhänger zu absolutem Stillschweigen verpflichtet. Dem Verräter der Kultgeheimnisse wurde mit der Todesstrafe - sie bestand in der Hauptsache in der von ihm unerkannten Verabreichung von Gift - gedroht.

Die Eingeweihten des 'Cabula-Kultes' wurden 'camañãs' (Initiierte) und die Nichteingeweihten wurden 'caiaños' (Profane) genannt. Der Kult hatte eigene Initiationsgebräuche, sein eigenes heiliges Vokabular, seine eigenen musikalischen Rhythmen, seine eigenen Gesten und Gebärden und sehr gut gehütete Zeichen, durch die sich die Brüder in der Öffentlichkeit sorglos untereinander verständigen konnten. Bereits in dieser Zeit wurde die Ausübung des Kultes als Begegnung in einem religiösen 'Zentrum'²⁷⁰ (cf. später die Konsolidierung dieses Begriffes im 'Centro de Umbanda') verstanden. Doch wurden die verschiedenen 'Zentren' voneinander unterschieden. Im Volk kannte man den Unterschied zwischen einem positiven oder negativen Kultzentrum, denn man wußte um die Gefahr der Scharlatanerie und der Ausbeutung. Ob sich hier bereit die spätere fiktive Unterscheidung der Kulte (cf. weiße und schwarze Magie - Umbanda und Quimbanda) abzeichnet, ließ sich nicht feststellen.

Die Versammlung der 'Cabulistas' wurde noch nicht als 'sessao' (Sitzung), sondern als 'mesa' (das bedeutet Tisch und ist vom

Catimbó abgeleitet) bezeichnet. Die drei wichtigsten 'Tische' wurden nach drei Heiligen benannt (Santa Barbara, 'Santa Maria' und 'São Cosme e São Damiao'). Der 'Tisch' mit dem Namen 'S. Cosme e S. Damião' wurde später voll in die Umbanda-Liturgie aufgenommen. Damals wurde er als der geheimnisvollste und wichtigste aller bekannten 'Tische' angesehen. Er übte sozusagen eine Kontrollfunktion über die anderen Kulte aus. Die Eingeweihten dieses 'Tisches' benutzten lange schwarze Tunikas, die den Körper von Kopf bis Fuß ganz bedeckten. (Vielleicht wurde von diesem Brauch die spätere Anschauung der Quimbanda als schwarzer Magie abgeleitet.) und die aller Wahrscheinlichkeit nach dem Brauch des alten und traditionellen Büßergewandes kopiert haben.

Die Namen 'S. Cosme e S. Damião' stammen aus der alten katholischen Hagiologie. Gemeint sind die Märtyrer Kosmas und Damian, deren heilige Tage in Brasilien der 27. September und in Griechenland der 27. Oktober sind. Kosmas und Damian waren Zwillingsbrüder und Ärzte in Kilikien und wurden unter Diokletian um 303 enthauptet. Ihre Verehrung als Heilige begann bereits im 5. Jh. im Meßkanon und in der Allerheiligenlitanei genannt, galten 'S. Cosme e. Damiao' als die Schutzpatrone der Ärzte, Apotheker und des gesamten Heilwesens.²⁷¹

Mit diesen Schutzheiligen verbindet sich eine synkretistisch gefärbte Tradition in Brasilien. Bei der späteren Behandlung des 'Umbanda-Kultes' müssen sie erneut erwähnt werden, denn in dieser Kultform sind die westafrikanischen Überzeugungen (cf. 'Ibeji' = Zwilling) mit eingeflossen. Im 'Cabula-Kult' wird die Suche und das Verlangen nach Heil und Heilung innerhalb einer bestimmten Bevölkerungsschicht offenbar. Es sind die mißbrauchten und sich selbst entfremdeten Sklaven, die in diesen Kulturen ihren inneren Halt suchen. Der Form nach stammt der 'Cabula-Kult' aus der Bantutradition.

Struktur und Verlauf des 'Cabula-Kultes'

Über den 'Cabula-Kult' ist wenig berichtet worden. Das bedeutet, daß er wohl nur eine einzelne Form im Lande darstellt. Doch ist die Kenntnis dieses Kultes nicht unwichtig, denn in Form und Verlauf ist dieser Kult ein lebendiges Dokument für das religiöse Verhalten seiner Teilnehmer. An ihm kann man das Entwicklungsstadium der bantu-geprägten Kulte zum Zeitpunkt der Sklavenbefreiung erkennen. Die folgenden Angaben stammen alle aus dem Bericht des D. João Corrêa Nery.

Der Leiter der 'mesa' wurde 'enbanda' genannt. Seine Arbeiten wurden von einem ihm direkt zur Seite stehenden Mitglied, dem 'cambone' (Assistent) unterstützt. Die Versammlung der 'camaná's' (Eingeweihten) formte die 'engira' (d.h. der Kreis, in dem getanzt wird). Alle Eingeweihten mußten blind dem 'enbanda' gehorchen. Wer nicht gehorchte, wurde sofort bestraft. Der Kultleiter hatte das unbestrittene Recht dazu. Der Treffpunkt der geheimgehaltenen Versammlungen war entweder im Wald oder in einem abgelegenen Haus. Die Kultveranstaltungen fanden immer in der Nacht statt. Zur allgemein vereinbarten Zeit gingen die ganz in weiß gekleideten Personen zum 'camucite' (Tempel). Die Gruppe wurde entweder durch den 'cambone' oder von einem der 'camaná's' angeführt, dessen Aufgabe auch war, den Tisch mit Tuch, Kerzen und kleinen Figuren (Statuetten) voranzutragen. Der 'enbanda' beschloß die Gruppe und sorgte dafür, daß niemand ihr folgen konnte.

Die Wege zum Tempel waren nur den Eingeweihten bekannt. Der Kultplatz lag meistens unter einem weit ausladenden Baum. Man suberte das Unterholz in einem Umkreis von ca. 50 Metern. Ein Feuer wurde angezündet und man stellte den Tisch in der östlichen Richtung auf. Das war der ganze Tempel des 'Cabula-Kultes'. Die Zeremonie begann mit dem Anzünden der Kerzen. Diese umringten die auf dem Tisch stehenden Heiligenfiguren in symmetrischer Anordnung. Nach dem genau festgelegten Ritual mußte die erste Kerze auf der östlichen Seite zu Ehren des Meeres (carunga) angezündet werden. Danach wurden die Kerzen in westlicher, nördlicher und südlicher Position entzündet.

Erst dann umkränzte man den 'camucitê' mit vielen anderen Kerzen, die man 'esteiros' (gemeint ist die Abgrenzung des heiligen Bezirks: Markierung) nannte.

Wenn alle Kerzen brannten, erschien plötzlich der 'enbanda'. Er war barfuß und hatte ein Tuch um den Kopf gewickelt. Seine Hüfte war mir einem bestickten Band umschlungen. Auch die 'camanãs' kleideten sich nun nach seinem Vorbild. Es folgte ein Vorbereitungsgebet, welches von nun allen Teilnehmern in knieender Haltung direkt vor dem Tisch verrichtet wurde. Anschließend erhob sich der 'enbanda', richtete seine Augen zum Himmel, konzentrierte sich und stimmte den ersten 'nimbu' (Gesang) an:

"Dai-me licença, carunga,	Gib mir Erlaubnis, Meer
Dai-me Licença, tatã,	, Geist
Dai-me licença, bacúla.	, Bacúla.

Que o enbanda queê quendã." Der enbanda möchte sich erwärmen.

(Der letzte Satz des Liedes ist verformte Sprache. Die Bedeutung des Wortes 'quendã' stammt wahrscheinlich vom Grundwort 'esquentar', d.i. erwärmen, ab.)

Durch rhythmisches Händeklatschen wurde dieser Gesang begleitet. In diesem Zusammenhang fing der 'enbanda' an, sich zu verrenken, seine Augen zu verdrehen, Grimassen zu schneiden und mit der Faust in einem bestimmten Phythmus auf die Brust zu schlagen. Aus seinem Inneren kam ein tiefes Grunzen, welches plötzlich durch einen schrillen und entsetzlichen Schrei beendet wurde. Auf diesen Schrei hin brach der Anfangsgesang unvermittelt ab. Der 'cambone' (Kulthelfer) überreichte dem 'enbanda' ein Glas Wein und eine Wurzel. Dieser zerkaute die Wurzel und trank den Wein. Gleich darauf wurde Pflanzenextrakt (fumo) in einem dafür bestimmten Gefäß auf glühenden Kohlen geräuchert und der zweite 'nimbu' angestimmt:

"Bacúlo no ar
Me queira na mesa,
Me tombo a girar."

Bedeutung: Tisch
Baculo in der Luft, laß mich am
willkommen sein und mich drehend
niederfallen.

In seinen wild gestikulierenden und ekstatischen Bewegungen empfing nun der 'enbanda' vom Kulthelfer den 'candru' (Das ist ein Stück Glut, auf welchem der Weihrauch geräuchert wurde.), nahm ihn zwischen die Zähne und bließ die hell auflodernden Glutteilchen in die Runde. Der dritte Gesang (nimbû) begann:

"Me chame três candarú	Bedeutung:
Me chame três tatá.	Rufe mir 3 Stück Kohle.
Sou enbanda novo (ou velho)	Rufe mir 3 Geister.
Hoje venho curimã."	Ich bin junger oder alter Enbanda, Heute komme ich um zu wirken. (vurimã = unübersetzbar-heilen?)

Sollten an diesem Abend Neulinge durch Initiation in die Versammlung aufgenommen worden sein, dann wurden sie jetzt zum Kultgeschehen zugelassen. Ihr 'padrinho' (Pate) hatte sie von einem dem Kultplatz entfernten Ort herbeigeholt. In demütiger Haltung erschienen die Neulinne (catálos) im Kreis der camanãs. Beim Eintritt in den Zirkel mußten sie drei mal unter den Beinen des 'enbanda' hindurchkriechen. Damit sollte ihr Glaube, ihre Demut und ihr Gehorsam zum Ausdruck kommen. Von diesem Moment an würden sie dem 'enbanda' als ihrem geistlichen Vater gehorchen. Die bereits Eingeweihten Kultmitglieder sangen ein Danklied zu Ehren der neuen Brüder.

Der Ritus der Initiation

Die Initiationszeremonie muß in ihrem Vorgang plastisch werden. Deshalb soll sie in der Gegenwartsform beschrieben werden. Damit kann man sich besser vorstellen, was innerhalb einer Initiationszeremonie in ihrer damals geübten Form vor sich gegangen ist.

Zu Beginn der Initiationszeremonie empfängt der 'enbanda' den 'enba' (Kräutersud) und reibt den Initianden damit ein. Danach bekommt der Neophyt die Wurzel und wird zu seinem Platz im Kreis geführt. Wenn alle 'camanas', die alten und die neuen, ihren 'enba' empfangen haben, wenn sie ihre Wurzel zerkaut und vom Wein getrunken haben, dann beginnt die Zeremonie des Glaubens. In dem folgenden Akt wird der Glaube und die Bereitschaft des einzelnen zur Unterwürfigkeit geprüft. Wieder wird gesungen und mit den Händen geklatscht. Der 'enbanda' nimmt eine brennende Kerze in die Hand. Nachdem er sich damit gesegnet

hat, läßt er diese Kerze am Körper des einzelnen entlanggleiten (Unter den Beinen und den Armen hindurch, den Rücken entlang etc.). Sollte die Kerze dabei ausgehen, wird der zukünftige 'camaná' sogleich fürchterlich angeschrien und mit mehreren Schlägen auf die Innenseite seiner Hände bestraft. Dieser Vorgang der Glaubensprüfung dauert so lange, bis sich die Kerze nicht mehr auslöscht. Die Strafen für den Un glauben werden vom 'enbanda' je nach Belieben verhängt. Sie dienen der Vervollkommenung des zukünftigen 'camanas'". (Anmerk.: Die Wirkung der Einschüchterung und des Schockes sowie der steigenden Angst ist zugleich die emotionelle Vorbereitung für den kommenden Akt).

Nach der Überprüfung des Glaubens aller beteiligten Brüder folgt nun der geistliche Höhepunkt des Abends. Es ist die 'tomada de santê, ponto principal de tôdas as reunioes' (Besitzergreifung durch den Heiligen, der Hauptteil aller Versammlungen). Die Flamme des Holzfeuers wird klein gehalten und der sich ausbreitende Duft der in das Feuer gestreuten Weihrauchgaben erfüllt die Luft. Während des Gesanges versucht der 'enbanda' durch Tanz, Geste, Grimasse und anderen Handlungen zu erreichen, ob der Geist nicht auch von den anderen Teilnehmern Besitz ergreift. Einige 'camanas' spritzen 'enba' in die Luft, um böse Geister zu vertreiben. Die bösen Geister sollen die Geheimnisse des Kultes nicht erfahren. Plötzlich stürzt der 'enbanda' mit steifem Körper und rollendem Kopf auf den Boden und wälzt sich dort in den unmöglichsten Verrenkungen. Die Physiognomie verzieht sich, der Körper bleibt wie versteinert und röchelnde Laute entringen sich seiner Brust. Der 'Heilige' (o santê) hat von ihm Besitz ergriffen. Manchmal bekommt ein Neuling den 'santê' sofort. Das ist meistens für den Erfahrenen der Hinweis, daß dieser für die Mediumität besonders begabt ist. Er ist also für die zukünftige Rolle eines 'enbanda' geschaffen.

Für alle Teilnehmer ist es besonders wichtig, von dem Geist ergriffen zu werden, denn das ist die Bestätigung ihrer Bemühungen und ein Zeichen ihres Auserwähltheits. Um dieses Ziel zu erreichen, werden die größten Anstrengungen gemacht. So versteht man das Wirken der 'camanas' als wirkliche Arbeit. Der absolute Krönungserfolg ihrer 'Arbeit' ist der Nachweis ihres Ergriffen-werdens durch den Heiligen. Aus diesem Grund unterwirft man sich freiwillig allen Anordnungen. Die auferlegten Übungen beeinflussen das Verhalten, welches durch Abstinenz-

und Bußübungen auf die zukünftige Polle eingestimmt wird.

Ist man aber vom 'Heiligen' in Besitz genommen worden, sucht man in einer anschließenden besonderen Zeremonie den Namen seines Schutzgeistes zu erfahren. Man geht mit einer nichtbrennenden Kerze in den Wald und kommt mit einer angezündeten Kerze zurück. Angeblich hatte man kein Mittel, um dieselbe anzuzünden. Damit ist der Erweis erbracht, daß die Kerze vom Geist selbst angezündet worden ist. Nun wird der Name des Schutzgeistes angegeben (tatã guerreiro = Kampfgeist, tatã flor de carunga = Geist der Blume des Meeres, tatã rompe-serra = Geist der Berge zerschlägt, tatã rompe ponto = Geist der Absichten durchkreuzt etc.) unter dessen Einfluß das künftige Leben stehen wird. Die Namen der angerufenen Geistwesen sind der indirekte Hinweis auf die erlebten Erschütterungen und Bedrängnisse der Kultteilnehmer. Ihnen sucht man auf religiöser Ebene wirkungsvoll zu begegnen.

In einer Abschluszeremonie wurden die Geister verabschiedet. Dankeslieder wurden angestimmt und mit dem Gefühl, Trost und Stärkung in seinem Elend erfahren zu haben, machte man sich auf den Heimweg.²⁷²

6.2.2.2 Der Kulttyp "Macumba"

Die Ausbreitung der Macumba in den Großstädten des Landes hat mehrere Gründe. Der wichtigste geschichtliche Grund liegt in dem Festhalten der afrikanischen Traditionen durch den Farbigen. "Practically all that remained to the black was his magic - black magic to be used against the whites, curative magic to heal his own sick."²⁷³ Der zweite Grund ist in dem Verlassen der isolierten ruralen Zonen und in der Konzentration und Mischung von Farbigen, Caboclos, und Weißen in Stadtteilen der aufstrebenden Städte zu sehen. Bei dem Prozeß der Landflucht hatte sich z.B. bei den kleineren Städten bereits eine soziale Schichtung ergeben. Im Zentrum wohnte die Ober- und Mittelschicht und am Rande konzentrierte sich die Masse der Farbigen. Derselbe Vorgang wiederholte sich in der Großstadt. "These two conditions - a higher concentration of blacks within a confined area and their relative segregation in the lower class - favored the emergence of organized African sects."²⁷⁴ Der dritte Grund zeigt sich im doppelseitigen

Verhalten der brasilianischen Bevölkerung. Einerseits verurteilte man offiziell den 'afrikanischen Fetischismus' und andererseits nahm man ihn bei nächstbestener Gelegenheit in Gebrauch. In der Grundhaltung des Aberglaubens waren sich der Weiße, der Schwarze, der Indianer und der Mischling gleich. Zur Regelung ihrer Lebensverhältnisse waren in jedem Fall der "curandeiro" oder der "Heiler" zuständig. "... Africans were expert in the art of curative magiv, they achieved a hold over thêtr white masters and in this way were able to continue some of their practices, which they combined with techniques of white witchcraft."²⁷⁵ Über lange Zeit hat der schwarze Heiler den weißen Arzt im Notfall ersetzt. Die farbige Bevölkerung kannte diesen Tatbestand und versuchte auf diesem Wege einen sozialen Aufstieg zu erreichen. Da sie im afb Kult selbst die Herren waren, benutzten sie ihre religiöse Position, um ihre Situation im Kult umzukehren und eine soziale Anpassung aller Teilnehmer durch den Kult zu erreichen. Das ist auch einer der Gründe dafür, daß jeder, der die afb Heilkunst in Anspruch nimmt, sich den verordneten Geboten unterwerfen muß. Die Degradation des Farbigen durch den Weißen wurde im afb Kult aufgehoben und der Farbige konnte in demselben Kult dem Geschehen seinen Stempel aufdrücken und seinen Wünschen und Zielen entsprechende Verhaltensweisen fordern.

Die afb Kulte in Zentralbrasilien besaßen ursprünglich den Charakter der Bantutradition. Die Macumba der Stadt hat den Candomblê oder welche Art von afb Kult es denn war, auf dem Lande abgelöst. Durch den mehr individuellen Charakter der Macumba konnte sich dieser Kult in den Großstädten sehr schnell ausbreiten, weil sich in ihm die Möglichkeiten zeigten, sein Leben zu unterhalten. Darüber hinaus ermöglichte dieser Kult die soziale Einordnung. In der Umbruchsituation zu Beginn des 20. Jahrhunderts stand der an den Rändern der Großstädte dahinge-tierende Farbige vor der Frage, ob sich seine Volksgruppe zurück-ziehen und einkapseln sollte oder ob er den Versuch der sozialen Integration und Partizipation starten sollte. Die Integration in die dominierende Gruppe bedeutete für ihn eine untergeordnete Position einnehmen zu müssen. Diese Integration würde überdies eine Entafrikanisierung der Farbigen und eine Afrikanisierung der Weißen mit sich bringen. Bisher hatten sich beide Rassen im Kollektiv getrennt verhalten, und nur als einzelne in die Gesamtgemeinde integriert. Das Problem der Integration oder der Isolation war und ist auch noch das Hauptproblem

der persönlichen und rassischen Beziehungen in Brasilien. Man hat dieses Problem gelöst, indem man sich in eine Teilgemeinschaft, den afb Kult, integrierte und sich als einzelner in der Gesamtgesellschaft, wo immer es als nötig erscheint, in den vorhandenen Pahlen einfügt.²⁷⁶

Das Anwachsen der Macumba-Kulte in den Großstädten Zentralbrasilien ist das Resultat der Industrialisation und Urbanisation. Die Bevölkerung, die bis zum Zuzug in die Großstädte nur das Landleben gekannt hat, konnte sich so schnell nicht umstellen. Also wurden die mitgebrachten religiösen Überzeugen in der Stadt praktiziert. In einer konstanten Evolution haben sich in den Städten die afb Überzeugungen vermischt, und gewandelt. Auf der Grundlage der Bantu-Tradition kamen die indianischen und später auch die spiritistischen Überzeugungen hinzu. Die Struktur der Macumba in Pio de Janeiro zeigt z.B., daß in ihr viele Elemente des Cabula-Kultes beibehalten wurden. Der Grundcharakter der gesamten Ausübung des Macumba-Kultes hat sich immer mehr zur Ausübung der Magie verlagert, auch wenn in vielen terreiros die Organisationsstrukturen und Verhaltensweisen der Candomblé-Tradition langsam die Oberhand gewonnen haben.²⁷⁷

Die wichtigste Funktion in der Macumba hat der "Macumbeiro". Gemäß der in der brasilianischen Bevölkerung vorhandenen abergläubischen Überzeugungen glaubt man, daß gewisse Personen eine besondere magische Macht besitzten. Diese Personen werden von immer mehr Menschen aufgesucht, weil sich in ihnen und durch sie hindurch magisches Geschehen konkretisiert und magische Macht fühlbar und greifbar wird. Um das Medium sammelt sich schnell eine Gefolgschaft, die den Anordnungen blind folgt. Der Macumbeiro übernimmt Orientierungsfunktion für alle Lebenslagen. Je nach Veranlassung und Überzeugung werden vom Macumbeiro die religiösen Traditionen gepflegt, die er in anderen terreiros kennengelernt hat. In vielen Macumbas findet man Teile des Catimbó und die katholischen und afrikanischen Traditionen werden individuell ausgelegt und angewendet. In jedem Hause eines Macumbeiro existiert ein heiliger Raum, in welchem die religiösen Zeremonien abgehalten, die magischen Riten praktiziert und die Gebete und Gesänge am heiligen Geschehen teilnehmen lassen.²⁷⁸

Die Macumbeiros sind oft frühere Patienten von anderen Macumbeiros.²⁷⁸ Als Geheilte wenden sie nun ihre geringen Kenntnisse bei anderen an.

Oft glauben sie zu diesem Beruf durch einen Geist bestellt worden zu sein. In der Kindheit erlebte bestimmte "Attacken" und "Visionen" werden von Familie und Nachbarschaft als Zeichen einer göttlichen Erwählung gedeutet. Der nächste Schritt ist die Initiation bei einem anderen Macumbeiro. Unter seiner Leitung werden Grundkenntnisse der Menschenbehandlung angeeignet, Teile der Pflanzenwelt werden studiert und bestimmte besonders kräftige Gebete werden gelernt. Der Aspirant muß auch einige Prüfungen hinter sich bringen. "...complicated by tests designed to create an ineradicable affective association between this empirical knowledge and the supernatural. One such test might be to spend a night in a cemetery talking with the dead."²⁷⁹

Weil der Macumba-Kult keine einheitliche Gestaltung kennt, vielmehr eine unbekannte Zahl religiöser Einzelercheinungen darstellt, verzichten wir auf eine doch höchstens teilweise befriedigende Darstellung dieses Kultes. In Lehre und Praxis sind infolge der großen Anpassungsfähigkeit der Bantutraditionen hauptsächlich die katholischen und indianischen Religionsformen übernommen worden. Doch im gesamten Handeln überwiegt das afrikanische Religionselement. Die Macumba-Kultform ist bei Painer Flasche dargestellt,²⁸⁰ doch die erfahrene Lebenswirklichkeit und die bei einem solchen Kult erlebten persönlichen Eindrücke findet man bei Ute Craemer, einer Lehrerin, die in den Favelas von Londrina und Rio de Janeiro diesbezügliche Beobachtungen niedergeschrieben hat.²⁸¹

Es ist sehr schwer, den Macumba-Kult einzuordnen. Painer Flasche hat in dieser Kultform einen den ursprünglichen Bantutraditionen entsprechenden "Heiler Typ: Makumba"²⁸² gesehen und beschrieben. Doch das in dieser Kultform nachwirkende Kräftesystem der Bantukultur umgreift alle Vorgänge des menschlichen Lebens und konzentriert sich deshalb nicht nur auf Teilbereiche der menschlichen Existenz. Der "Macumba-Kult" ist jedoch in seiner religiös-sozialen Wirkung viel umfassender, denn er beschränkt sich nicht nur auf das Heilen. Der Macumba-Kult wird von seinen Vertretern sehr unterschiedlich gedeutet und angewendet. Ursprünglich hat man in ihm wohl den Ort der religiösen Zeremonien und Piten gesehen. Doch wurde dieser Begriff

gerade im Staate Rio für alle möglichen Formen der afrobrasilianischen Religiosität gebraucht. Im Volk selbst findet man die Vorstellung, daß Macumba einen Akt der Opferung an die Götter bedeutet ("eine Macumba machen", "eine Macumba-Handlung begehen"). Dann bedeutet Macumba einen Zauber bewirken oder auf eine zauberische Handlung antworten. Das Wort Macumba hat sich zu einem Gattungsnamen gewandelt, denn in ihm vereinigen sich mehrere Vorstellungen.

Die heute noch existierende ländliche Macumba ist von der städtischen zu unterscheiden. Auf dem Lande war die Macumba-Kultsitzung in ihrem Wesen kollektiv ausgeformt, d.h. sie wurde mehr von einem Individuum geprägt, um den sich die gläubige Schar versammelte. "... it is not in any way an organized cult, it may become a nucleus for loose groupings of believers. ... These are semireligious, semiprofane meetings. Catholic prayers are recited; candles are lighted for the souls in Purgatory; the sick are healed. .. On the outskirts of big cities or in the small towns of the interior, these meetings tend to take the form of what is known as 'low spiritism', which is characterized by the manipulation of three 'streams', the caboclo or Indian, the African, and the white, whose names are derived from the spirits received by the mediums in séances...."283

Die städtische Macumba wurde von einer Bevölkerung gestaltet und besucht, die noch nicht in das soziale Klassensystem integriert war und die sich gegen die leib-seelischen Auflösungserscheinungen der sozialen Desintegration wehrte. "They formed a kind of subproletariat, and the development of urbanization, which destroyed their traditional values without providing new ones in exchange, meant for them only a stepping up of the process of social disintegration."284

Durch die Veränderung der Lebensverhältnisse und durch die Verunsicherung eines dem bisherigen Lebenskontext entrissenen Lebens versucht die Masse der sozialen Unterschicht, sich selbst zu finden. Auch die bisher festgefügtten religiösen Umgangsformen mit dem Religiösen. Das Stadtleben förderte die Konsumerwartungen und ließ zur gleichen Zeit die proletarisierte farbige Bevölkerung ihre Grenzen spüren. In der gemeinsamen Erfahrung des sozialen Mißgeschicks besann sich die marginalisierte Bevölkerung in den Favelas auf die eigenen

kulturellen und religiösen Werte und man benutzte sie, um die sozialen Barrieren auf diesem Wege zu durchbrechen. Unter dieser Voraussetzung bekommt die im Macumba praktizierte Magie einen sozial aggressiven Charakter, denn sie repräsentiert eine religiös-magische Reaktion in einer als ungerecht empfundenen Umwelt. Für die Ausweglosigkeit des Farbigen - gegenüber der dominanten und in allen Sektoren beherrschenden Gruppe der Weißen - gab es die Flucht in den afb Kult als eine Möglichkeit, auf seine Probleme zu reagieren. Die religiösen Kenntnisse und Anlagen sowie die kulturellen Traditionen werden im Kult konzentriert angewendet. Die Religion afb Prüfung ist eine Möglichkeit, der sozialen Desintegration zu begegnen.

Der Macumba-Kult ist nach den in ihm wirkenden Bantuprinzipien zu sehen und zu deuten. Auch wenn er im Laufe seiner Entwicklung in den Vorstädten der Großstädte Brasiliens durch die Überlieferungen des Candomblé, der katholischen, indianischen und spiritistischen Traditionen in seiner Gestaltung angereichert wurde, so sind die durch ihn vertretenen Grundanliegen dennoch erkennbar. Es geht in ihm um die Beschwörung einer großen Anzahl von Geistwesen, die durch die im Altarraum aufgestellten Heiligenfiguren repräsentiert werden. Im Macumba-Kult hat der entwurzelte Farbige die Freundschaft mit den von ihm als persönlich gedachten Geistern aufrecht erhalten und sich von ihnen in seiner prekären Lebenssituation Weisungen erteilen lassen.

Weil er seinen weißen Lebensgefährten in der Stadt auf allen Ebenen unterlegen war, suchte er im Kult die Fähigkeiten, Eigenschaften und Kräfte seiner Ahnen als der seinem Leben übergeordneten Geister. Das religiöse Bild und die konkrete Art der Herstellung magischer Medizinien diente dem inneren Halt, wollte er sein Leben nicht aufgeben. Die Gegenwart der vom Medium im Kult vermittelten Gottheiten waren für ihn die einzige Garantie für sein leibliches, berufliches und familiäres Wohlergehen. Das Medium war der einzige Mensch, an den er sich in seiner Not und in seinem Verlangen nach Lebenshilfe und -orientierung buchstäblich festhalten konnte. Der Macumba-Kult war und ist noch eine konkrete Religion, die eine

Zwischenform darstellt. Geeignet für eine soziale und religiöse Übergangswirkung. In diesem Zusammenhang bekommt die Kultgottheit "Exu" ihre lebensnahe Bedeutung für den Farbigen. "The only figure from his former pantheon that remains to him is Exú, no longer an interceding god but a diabolical one, master of black magic. This Exú assumes different aspects depending on the kind of work he is supervising. Exú-Banana-Tree is invoked on banana plantations; Exú-Stump-Puller requires the sorcerer to wear a black suit; Exú-Guinea 'works' with guinea fowl; Exú-of-the-Seven-Crossroads accepts offerings where roads intersect; Exú-Bambua whistles in the reeds; the magic ritual of Exú-Seven-Keys requires seven virgin keys; Exú-Stone-Puller works only with rocks;"²⁸⁵

Im Macumba-Kult müssen die Geister günstig gestimmt werden, denn das gibt Lebensauftrieb. Durch diese Art magischer Einwirkung auf alle Lebensvorgänge und Interessen werden die Lebensinteressen auf den religiösen Sektor verlagert. Es ist die Aufgabe der Geister, für den Farbigen die sozialen und rassischen Barrieren zu durchbrechen und dem Verehrer in seinem Leben zum Erfolg zu verhelfen. Das ist auch der Grund, warum in allen afb Kulturen so sehr "gearbeitet" ("fazer um trabalho") wird, denn was man unter normalen Verhältnissen nicht erreichen kann, muß durch die Entfaltung der magischen Kräfte möglich gemacht werden. Diese "Arbeit" dient zugleich der Kompensation, denn wer im Kult für sein Schicksal das Entscheidende getan zu haben. Die kultische "Arbeit" dient also auch der innerlichen Beruhigung, auch wenn der "Arbeiter" niemals sicher sein kann, genug getan zu haben. Das häufige Auftauchen des "Alten Schwarzen" in der Macumba dient ebenso der Kompensation, denn dadurch wird der Farbige in seinem Sosein ernst genommen und bekommt die für ihn so wichtige Ehrerbietung. Überhaupt ist der Macumba-Kult sehr auf dem Hintergrund der Kompensation zu verstehen, denn in ihm dürfen sich die aufgestauten Gefühle entlassen und sie werden im Kultgeschehen so kanalisiert, daß seelische und körperliche Entspannung eintreten kann.

Wie sehr die afrikanische religiöse Grundstruktur in der Macumba erhalten geblieben ist, geht aus den persönlichen Zeugnissen einer Kultmutter hervor, die von Serge Bramly (in Tunesien geboren und später nach Frankreich übergesiedelt) in Rio de Janeiro aufgeschrieben

wurden. Die persönlichen Zeugnisse der Kultmutter Maria José, die einer Macumba carioca vorsteht, zeigen, wie wenig der Farbige sich nach Anlage, Können und Vermögen in die brasilianische Gesellschaft integriert fühlt. Einige Schlaglichter sollen diese Aussage bestätigen.

"Die wahre Religion Brasiliens, die Macumba, entspricht dem Volk, das hier lebt: sie schöpft aus allen Quellen, und wenn sie sich auch um einen zentralafrikanischen Kern gesammelt hat und ihre Wurzeln schwarz sind, so ist sie doch bereit, alles von draußen aufzunehmen, was an sie herangetragen wird".²⁸⁶ Auf der Grundlage afrikanischer Traditionen entspricht die Macumba neu entstandenen Bedürfnissen. Die Macumba ist im wesentlichen Anerkennung der Kräfte, die den Menschen umgeben und der Versuch, mit diesen Kräften in Harmonie zu leben. "Sie ist das System, das uns umgibt, uns formt, uns beschützt. Jeder kann dieses System neu erstellen, es vervollständigen oder verflachen: Es genügt, zu beobachten und zu begreifen. Der Mensch, der seinen Intuitionen vertraut, der lernt, nur auf seine innere Stimme zu hören, praktiziert die Macumba, ohne sich dessen bewußt zu sein. Er schafft seine eigene Macumba. Trägt sein System Früchte, werden es seine Nachbarn übernehmen, und schon fügt sich ein neues Ritual zu den vorhergehenden. Die meisten unserer Erkenntnisse sind aus der Erfahrung erarbeitet worden."²⁸⁷

In Brasilien geben die wenigsten zu, daß sie sich zur Macumba hingezogen fühlen. Das liegt vielleicht daran, weil die Macumba nicht offen arbeitet. Ihre Tätigkeit ist nicht vorzeigbar, sie offenbart sich nur in den Ergebnissen. Die Macumba ist nicht stark institutionalisiert. Die Persönlichkeit der Mutter prägt die Richtung des terreiros. Sehr stark ist die Sehnsucht nach Afrika. Afrika ist das Land des Lebens. Jeder Farbige ist ein Kind Afrikas, der unter der rassistischen Zurückweisung und einem Leben des Zurückgestoßenseins stark leidet. Deshalb benötigt er den Segen und Schutz der Götter. "... unsere Götter und unsere Geister sind alles, was wir besitzen. Wir haben nichts anderes... Wenn wir nicht mehr singen und tanzen, unsere Körper nicht mehr den Göttern darbringen, damit sie zur Erde hinabsteigen können, werden die Götter uns

vergessen und uns verlassen. Sie würden in Afrika sterben und unsere Religion verschwände. ... Aber das ist gleichzeitig auch unsere Stärke, es hält unsere Religion lebendig. Wir beten zu Lebenden Göttern, zu mächtigen Göttern, nicht nur zu leeren Formen, die einmal bestanden, jetzt jedoch schwach und ohne Wärme sind. Wir wissen, daß unsere Götter leben, denn wir sehen sie regelmäßig als Inkarnation in den Körpern unsere Männer und Frauen. ... Wir wissen, daß unsere Götter voller Kraft sind; wären sie es nicht, gäbe es keine Trance."²⁸⁸

Das Medium ist Instrument für den Austausch der Kräfte. Die Götter inkarnieren sich. Sie sprechen mit dem Menschen, antworten auf alle Fragen und geben Kraft und Hilfe. Die Vorgänge der Selbsterlösung in der Macumba konzentrieren sich in dem Bekenntnis Maria Josês: "Wir gaben den Göttern das Leben, und sie bieten uns dafür ihre Hilfe an"²⁸⁹. Der Trancevorgang hinterläßt im Medium das Gefühl, eine große Kraft empfangen zu haben. Die Ausbildung zum Medium stellt den Menschen vor Herausforderungen, die es zu bezwingen gilt. Es gilt als große Ehre, einen Gott zu empfangen, seinen Körper einem Gott zur Verfügung zu stellen. Die Trance wird in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang gesehen, wenn Maria José sagt: "Die Trance ist die Grundlage unseres Überlebens. Als unsere Ahnen hierher kamen, brachten sie die Götter in ihren Körpern mit. Sie haben die Trance nie abgeschafft, darum sind sie nie von den Göttern verlassen worden. Aus diesem Grund tun wir unser möglichstes, nutzen wir alle unsere Kenntnisse, sind wir bereit, alles zu geben, was wir besitzen, damit die Götter bei uns bleiben."²⁹⁰

Die Macumba wird von ihren Vertretern verteidigt. Die um diesen Kult herumgelegte magische Kraftsphäre und Ausstrahlung ist eine offene Drohung, sich nicht gegen die Kultausübung zu stellen. Die einmal erreichte Position soll und kann nicht aufgegeben werden. Die Kultmutter spricht eine in Brasilien häufig gemachte Erfahrung ganz offen aus: "Alle, die die Hand gegen uns erhoben, starben eines gewaltsamen Todes. Wir selbst sind nicht daran beteiligt, aber man darf nicht an unseren Kult rühren. Unsere Götter sind mächtig.... Sie haben es nicht gern, wenn man ihnen etwas entzieht,

was ihnen Kraft gibt, also den Lebenszweck. Einer unserer hervorragenden Priester wurde eines Tages verhaftet. Der Polizeibeamte machte sich über ihn lustig. Er wurde noch in derselben Nacht ermordet und der Priester freigelassen ... Er hätte sich nicht über einen der Unseren lustig machen dürfen. Es ist gefährlich, unsere Götter zu beleidigen. Unsere Götter töten nicht gern, aber sie tun es, wenn sie dazu gezwungen sind."²⁹¹

Der eben angesprochene Tatbestand ist Inhalt unzähliger im Volk kursierender Legenden über die Macumba. Sowohl im Candomblé als auch in der Macumba wird ganz deutlich ausgesprochen, daß die magischen Kräfte, sind sie einmal gegen eine Person gerichtet, töten können. Daher die Angst der gesamten Bevölkerung, wenn sie mit dieser Art Magie in Berührung kommt.

Im großen und ganzen ist Macumba jedoch Anlaß zur Freude, denn die innige Verehrung der Götter bringt Glück. Man ist nicht alleine gelassen. Macumba ist eine Religion, die dem Menschen ausreichend Spielraum gewährt, in welchem er sein Los verbessern kann. Durch die Macumba kann er die negativen Kräfte, die ihn behindern und ihm schaden, aus seinem Leben verbannen. In der Macumba wird nichts erklärt. Man kann sie schwer rational erfassen, denn in ihr wird nichts im Kopf praktiziert, sondern alles mit dem Körper. Was du fühlst, ist wichtiger als das, was du denkst. Bei Pflichtverletzungen gegenüber den Geistern treten Automatismen in Kraft, die den Abtrünnigen, das unsichtbare Band, welches jeden Kultteilnehmer mit seinem Kult verbindet."²⁹²

Wichtig ist, daß die Götter im Kult den Menschen helfen, sie führen und beraten. Sie stimmen mit den Wünschen der Menschen überein und tun alles, was man von ihnen verlangt. Deshalb gibt es im terreiro so unterschiedliche Menschentypen. Ein jeder findet, was er sucht. Die Macumba repräsentiert ein Netz aktiver unsichtbarer Kräfte, die vom Medium gesteuert werden. Es ist die wichtigste Aufgabe dieser afb Religionsform, auf dieses Kräftefeld einzuwirken. "Die Knoten aufzulösen, die unsere Lebensbahn versperren. Zu lernen, das Positive in uns zu sammeln und das Negative, das uns schadet, zu neutralisieren In allem , was wir tun, ist

unser Gott, den ich als Meister unseres Kopfes bezeichne, unser Hauptverbündeter. Diese Gottheit, wie auch immer sie heißen mag, ist der Ermöglichungsgrund für den Vorgang der Identifikation als Person und als Kollektiv. Mit Recht bekennt die Kultmutter Maria José von der in den afb Kultkreisen beliebtesten und gefürchtetsten Gottheit: "Exú ist die afrikanische Seele, die wahre Seele des macumbeiro. Afrika ist unsere Mutter. All unsere Kraft kommt aus Afrika."²⁹⁴

Jeder Macumba-Kult ist religiöse Schaltstelle, Daseinsbewältigung, sozialpsychologische Beziehungsmittel, Befreiung vom Ich, Nähe der Gottheit, Kraftzuwachs, sozialer und psychotherapeutischer Kampf, um dem rassistischen Gefängnis zu entinnen, er ist Kräfteaustausch und soziale Anerkennung, in seiner Mittlerfunktion eine Stütze für den Schwankenden, er ist afrikanisches Leben und Empfinden, die Seele derer, die unter dem Druck ihrer Marginalsituation ihr Leben und ihre Seele oft genug opfern müssen.

6.2.2.3 Der Kulttyp "Umbanda"

Über den afb Kulttyp "Umbanda" existiert in deutscher Sprache bereits eine umfangreiche Literatur. Die wichtigsten Autoren der Darstellung über die synkretistischen Kulte in Brasilien sind Lindolfo Weingärtner, Manfred Wöhlcke, Ulrich Fischer, Painer Flashe und Horst Figge.²⁹⁵ Alle diese Arbeiten haben das Kultsystem und die vielfältigen Bräuche der Umbanda zum Inhalt. Trotzdem sind zu diesem Kult einige wichtige Anmerkungen nötig.

War die Macumba eine religiöse Bewegung gegen die soziale und psychosomatische Desintegration, so bedeutet das Herausfließen der Umbanda aus den Kultkreisen der Macumba eine Reintegration und Konsolidierung der farbigen marginalisierten Bevölkerung in der Stadt.²⁹⁶ War die Macumba gleichbedeutend mit dem Verlust authentischer religiöser Werte, so ist die Umbanda das Beispiel religiöser Organisation und kreativer Neubildung einer Religion aufgrund vorhandener tradierter Werte, durch welche sich ein neues Verhalten des proletarisierten Farbigen zeigt. Die seit 1941

offiziell bekannt gewordene Kultbezeichnung Umbanda ist in ihrer überregionalen Organisationsform als erster Versuch zur Vereinheitlichung der afb Kulte zu sehen. In dem "Ersten brasilianischen Kongress des Umbandaspiritismus" hat man versucht, die spiritistische Theorie mit der afb Heil- und Kultpraxis zu verbinden.²⁹⁷

Wie bei der Macumba, so handelt es sich auch bei der Umbanda um ein religiöses Phänomen, welches in Gestalt, Lehre und Praxis stark individuelle Züge und fließende Übergänge zeigt. Die Umbanda-Kulte sind immer noch stark durch individuelle Führung geprägt, auch wenn sie überregional in übergreifende Organisationsformen verankert sind. Die unterschiedlichen Facetten der religiösen Neuformulierung sind von Richard W. Brackmann und U. Fischer beschrieben worden.²⁹⁸ Das Phänomen "Umbanda" und das rasche Wachstum dieser Neureligion ist auf dem sozio-ökonomischen Hintergrund Brasiliens verständlich. P. Bastide hat auf diese Tatsache aufmerksam gemacht, wenn er über die "Geburt einer Religion" schreibt: "The creation of Umbanda is a purely sociological process dictated by social causes alone and to be explained only by the contact of civilizations."²⁹⁹

Der Umbanda-Kult ist Frucht real erlebter sozialer Unterschiede im brasilianischen Volk. Man sieht in ihm neuerdings nicht mehr die Reste einer rückständigen Mentalität, sondern einen mächtigen Ansporn für gemeinsame Lebenserfahrungen, die Flucht der Gruppe aus den Erfahrungen der Verzweiflung und Unterdrückung des einzelnen. Darüber hinaus hat dieser Kult die Funktion, als Quelle und Ort poetischer und musikalischer Ausdrucksformen zu dienen. Dieser Kult ist Sammelbecken und Sprachrohr der Volkskultur. In seinen Reihen sind Tätigkeiten wie "lehren" und "heilen" erlaubt, also Fähigkeiten und Charismen, die man jahrhundertlang nur akademisch gebildeten und gut bezahlten Lehrern und Doktoren anvertraut hatte. Inzwischen existiert im Volk die Auffassung, daß man nicht in allen Fällen einen Arzt aufsuchen und diesen mit viel Geld bezahlen muß. Die therapeutischen Regeln und psychosomatischen Verhaltensweisen beziehen sich auf die Kenntnisse, die in den afb Kulturen über Jahrhunderte praktiziert worden sind. In der Umbanda bekommen sie eine sozialpsychologische Bedeutung, denn sie sind in einen

religiös-kulturellen Gesamtrahmen eingebettet. Der Umbanda-Kult ist Ausdruck der Verneinung (negation) der realen Lebenswelt und damit Absage an die gegenwärtigen wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten im Land. Er ist gleichzeitig ein Prozeß der Selbstheilung, eine Gegenbewegung, die als kulturell-sozialer- und religiöser Widerstand gegen die den Menschen entfremdenden Verhältnisse im Volk zu verstehen ist.

Die Entwicklung dieser religiösen Bewegung in jüngster Vergangenheit zeigt, daß man sich innerhalb der Umbanda und mit der Umbanda von den Strukturelementen der herkömmlichen Gesellschaftsordnung zu befreien sucht, weil dieselbe als Quelle der Unterdrückung und Ausbeutung gedeutet wird. Die Betonung der organisationalen Spontaneität und die soziale Selbsthilfe durch die Umbanda zeigt, daß man die paternalistische Vormundschaft der oberen Schichten zurückzuweisen gewillt ist. Nicht ohne Grund hat der Name Umbanda in Brasilien eine solche Bedeutung erlangt, denn in seinem Namen liegt nicht nur positive Wertgebung, sondern indirekt wird er zum Ausdruck der sozialen Gleichstellung. Die Kultpraxis der Umbanda wird vornehmlich nicht mehr "schwarz", sondern mit aller Macht als "weiß" bewertet. Dahinter steht nicht nur die allgemeine Tendenz des "branqueamento" (des Weißwerdens) in der Bevölkerung, sondern das bewußte Anstreben der sozialen Gleichheit. Umbanda ist Reaktion und religiöser Protest gegen das in Brasilien vorherrschende Klassensystem und das Aufrechterhalten der rassischen Ungleichheit. Der festliche Charakter der Umbanda bedeutet Verbrüderung, denn in ihrer Mitte gibt es weder Klassen noch Kasten. Der Tendenz der Machtzentralisierung innerhalb der brasilianischen Gesellschaft steht die Tendenz der Dezentralisierung und Lokalautonomie der Umbanda-Gemeinden gegenüber. In der durch herrschaftliche Strukturen orientierten Gesellschaft wird der genossenschaftliche Charakter innerhalb der Umbanda betont. Das Heilsmonopol der römisch-katholischen Kirche mit ihrer priesterlichen Hierarchie wird nicht mehr akzeptiert, weil man es als Bollwerk der traditionellen Gesellschaftsordnung deutet. Das ist der Hintergrund für den in der Umbanda angestrebten persönlichen Zugang und Umgang

mit dem Heiligen. Die übernatürlichen Mächte sollen jedem Gläubigen zugänglich gemacht werden.³⁰⁰

In der Umbanda hat sich eine andere bedeutsame Entwicklung vollzogen. Die Aufnahme aller vorhandenen volksreligiösen, spiritistischen und esoterischen Lehren in die Kultpraxis dient nicht nur der Akkulturation oder sozialen Anpassung von Menschen aus unterschiedlichem sozialen Milieu. Die totale Synkretisierung der Glaubensinhalte dient dem Solidaritätsempfinden von Personen, die verschiedenen ethnischen Milieus entstammen und die einander in einer Marginalsituation begegnen. Dadurch wird dieser Synkretismus die gemeinsame Mitte derer, die in ihrer Suche nach Solidarität eine gemeinsame Kultpraxis anstreben. Der Evolutionsprozeß der Umbanda bedeutet, daß die ursprüngliche afrikanische Religiosität im brasilianischen Volk an Bedeutung zugenommen hat. Die Umbanda ist Beispiel eines unvergleichlichen religiösen Anpassungsvermögens. Durch die Zunahme der religiösen Wertschätzung im Volk konnte sich eine vielfältige Art des Umgangs mit Geistwesen in ihr entfalten und fortentwickeln. Das hat dazu geführt, daß die neuen spiritistischen Kultformen sich immer mehr von dem traditionellen afrikanischen Erbe entfernt und dem Kardecismus angenähert haben. In der Umbanda sind die archaischen indianischen und afrikanischen "barbarischen Elemente" der afrikanischen Religiosität verschwunden, doch in umgewandelter Form gibt es noch genug machtvollen Zauber, durch den man die Antwort auf die Probleme zu geben versucht und der für eine positivistische Rationalität unlösbar bleibt. Das Proletariat kann die in der Stadt entstehenden neuen Bedürfnisse nicht befriedigen, so greift es immer wieder auf das altbewährte magische Verhalten zurück. Diese Magie übt auf die Weißen, Mulatten und Farbigen die gleiche Anziehungskraft aus.³⁰¹

Durch seine permanente Offenheit gegenüber einer unorganisiert bleibenden Masse, die, immer fließend und sich verändernd, eher eine Organisation frequentiert als daß sie sich integriert, ist der umbandistische Spiritismus Ausdruck für das Lebensgefühl und für die Dynamik von Menschen, die in einer Zivilisation leben,

ohne an den von ihnen erhofften Früchten teilnehmen zu können. Das wird in den in der Umbanda vorgetragenen Problemen deutlich. Die Kultaktivitäten bringen deshalb die angestrebten Angleichungsversuche an eine kulturelle und soziale Situation zum Ausdruck. Das Ziel der Umbanda ist Befreiung von Unterdrückung und Bevormundung. Man sucht Anerkennung auch in der Andersartigkeit. In dem schwierigen Interdependenzgeflecht des Miteinanders in der Stadt kommen disparte Kräfte zum Ausdruck. Deshalb wird Umbanda als Hoffungsmodell für eine bessere Form der religiösen Lebensbewältigung angesehen. In diesem Kult zeigt sich eine bewußt angestrebte Erneuerungsbewegung, in welcher die vorhandenen Bedürfnisse gedeckt werden. Eine offene Auseinandersetzung wird vermieden, doch beansprucht man in der Umbanda den ganzen Menschen, um ihn ganz zu gewinnen. Diesem Ziel dient die Einhüllung der magischen Praktiken in ein christliches Gewand.

"Die Umbandisten verstehen ihre Religion als Seelsorgerreligion mit sehr konkretem, auf positive Wirkung in dieser Welt und in diesem Augenblick gerichteten Auftrag."³⁰² Dafür spricht schon ihre Kultpraxis, die eine Mischung aus Religion und Magie ist. Im Kultgeschehen "...überwiegt die Magie, denn durch Riten und Zeremonien versuchen Priester und Gläubige immer, sich einer anderen Macht oder Kraft zu bewältigen."³⁰³ Damit ist das Bemühen im Kult das der anderen afb Kulte. Die Glieder der Umbanda sehen deshalb auch keine Unterschiede zwischen Macumba und Candomblé.³⁰⁴ Die Grenzen der Umbanda gegenüber den alten afb Gruppen sind fließend. "Hierin liegt nun auch der entscheidende Vorteil der Umbanda gegenüber der katholischen Kirche in bezug auf die Anziehungskraft auf die Bevölkerung. Die Umbanda muß geradezu notwendigerweise wachsen, je ähnlicher die Inhalte den allgemeinen brasilianischen will sagen volkskatholischen werden."³⁰⁵ Die Umbanda bedeutet Aufwertung und Rationalisierung der afrikanischen Religion Neben ihrer therapeutischen Funktion hat sie eine große integrierende Kraft.

Der Umbanda-Kult ist Schöpfung einer eigenen Welt und dennoch Spiegelbild und Antwort auf die brasilianischen gesellschaftlichen

Verhältnisse. Abgetrennt von der Gesellschaft führt dieser Kult zwar ein Eigenleben und ist dennoch Spiegelbild der in der brasilianischen Gesellschaft wirkenden Kräfte. In den Umbanda Kultstätten wirken die Grundformen des Menschlichen. Auch hier gibt es Herrscher und Beherrschte, denn das autoritäre Verhalten der Kultführer ist die unbestrittene Regel.³⁰⁶ Entsprechend der vom Kultangehörigen so stark empfundenen sozialen Dichotomie ist auch der terreiro in zwei Teile getrennt, das Bewußtsein vieler Teilnehmer hat schizophrenen Charakter. Dies zeigt sich im widersprüchlichen Verhalten, in der doppelbödigen volkskatholischen und zugleich umbandistischen Gläubigkeit und in den zugleich positiven und negativen Wirkungen des Kultes. Nicht umsonst heißt die Kultstätte "Centro de Umbanda", denn das urbane Zentrum ist der Ort, an welchem die persönliche Entwicklung und der soziale Aufstieg des Individuums am meisten hervortreten. Wer im "Zentrum" arbeitet, ist schon von daher angesehen. Das Bestreben nach dem vertikalen Aufstieg wird auf dem religiösen Sektor in der Umbanda erkennbar, denn durch die besondere Form der Heiligkeit (cf. "ele é bom no Santo", d.h. er ist gut im Heiligen), des persönlichen Einsatzes, und durch die kultbezogene Lernfähigkeit kann der einzelne im Kult sozial aufsteigen.

Die gestellten Aufgaben im Kult werden als "Mission" angesehen und erfüllt. Man hat sein Ziel vor Augen. Durch gradative Verbesserung im Kultleben ist eine höhere Bewertung und damit eine Besserstellung im Kult gewährleistet. Die religiöse Hingabe, das Opfer und der Einsatz aller Kräfte für den Kult sind Hinweis auf den Ernst des Kultgläubigen. Der Umbanda-Kult ist Reaktion auf anomische Verhältnisse, Überhöhung des einzelnen und der Gruppe, eine insitutionalisierte und gemeinsame Antwort auf den Vermassungsprozeß der Verstädterung. In seiner von der profanen Welt abgegrenzten Kultpraxis ist darin die Schöpfung einer heiligen und von der übrigen Welt abgeschlossenen Atmosphäre zu sehen. Paradoxerweise wird gerade diese verneinungswürdige Welt in der religiösen Gemeinde der Umbanda kopiert. Der folgende Vergleich zwischen dem profanen und dem heiligen Modell wird die Schöpfung einer der eigenen Vorstellung entsprechenden Gesellschaftsform erkennbar.

Profane Gesellschaft

Urbanes Zentrum
 Soziale Hierarchie
 Gesetze der Gesellschaft
 Politische Führer
 Sozialer Aufstieg
 Hoffnungen
 Herrschaft der Menschen
 Klassengesellschaft
 -Unterdrückung
 -Einschränkung
 -Hilflos
 -Uneinigkeit
 -soziales Übereinander
 -Krankheit
 -Negativer Einfluß
 -Isolation
 -Haltlosigkeit
 -Auseinandersetzung, Kampf
 -Ohne Emotion

Heilige Gesellschaft

Umbanda-Zentrum
 Geister-Kulthierarchie
 Gesetze der Umbanda
 Religiöse Führer
 Aufstieg in der Hierarchie
 Hoffnungen
 Herrschaft der Geister
 Genossenschaft
 -Protest
 -Befreiung
 -Hilfe
 -Einigkeit
 -soziales Nebeneinander
 -Gesundheit
 -Positiver Einfluß
 -Gemeinschaft
 -Stütze
 -Ausgleich, Miteinander
 -Voller Emotionen

Der Umbanda-Kult ist eine sehr dynamische religiöse Bewegung. Die von U. Fischer, R. Flasche und U. Wählcke angegebenen statistischen Erhebungen über die Ausbreitung der Umbanda in Brasilien sind längst überholt. Da diese Kultart mit einer festen Klientel, aber auch mit einer sporadischen Klientel rechnet, kann man einfach keine genauen Angaben über die Ausbreitung des Umbanda-Kultes machen.

Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß die letzte Volkszählung in Brasilien (1980) total irrealen Daten hervorbrachte. Von den geschätzten 122 202 730 Einwohnern Brasiliens³⁰⁸ wurden von IBGE (Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) insgesamt 119 979 865 Personen nach ihrer religiösen Zugehörigkeit erfaßt. Von diesen 199 Mill. gehörten 106 154 966 zur römisch-katholischen Kirche. Unter dem Zentralbegriff "Protestante"

werden die traditionellen Protestanten mit 3 848 938 und die pentecostalen Protestanten mit 4 007 334 angegeben. Die Spiritisten werden insgesamt mit 1 625 361 angegeben. Davon werden 945 002 als "Kardecista" und nur 680 359 als "AFRO-BRASILEIROS" angegeben.³⁰⁹ Die letztgenannte Summe kann niemals stimmen. Sie bestätigt jedoch die Auffassung aller Autoren, die versucht haben, reale statistische Angaben über die Zugehörigkeit der Bevölkerung zu den afro-brasilianischen Kulturen zu erhalten. Danach gehört man in Brasilien offiziell zur römisch-katholischen Kirche und in-, offiziell zu den verschiedenen geprägten afro-brasilianischen Kulturen im ganzen Land. Ohne Zweifel drückt sich hier ein religiöses Grundverhalten in der Bevölkerung aus.

Diese Beobachtung bestätigt nur eine allgemeine Erfahrung. Bereits 1972 wurde in einer Zeitung von Rio de Janeiro von Umbandisten behauptet: "allein in Guanbara (Munizip) haben wir mehr als 25 000 terreiros und eine beeindruckende Zahl von Anhängern. ... Wir kalkulieren, daß es ungefähr 1 Million Personen sind. Wir sind die einzige Religion, die einen speziellen Handel besitzt und nur in der Stadt Rio de Janeiro existieren ca. 1000 Geschäfte, die Artikel des Umbanda vertreiben. Was die sozialen Dienste betrifft, beschämen wir die anderen Religionen, denn es existieren von Spiritisten betriebene Kindergärten, Altersheime, Hospitäler, Zentren für medizinische Versorgung u.a."³¹⁰

Diese Beobachtungen werden von den Forschungsergebnissen der Soziologen bestätigt. Bei der Volkszählung 1970 haben sich 91,8 % der Bevölkerung Brasiliens als Katholiken bezeichnet. Nach vorsichtigen Schätzungen wurden bereits damals 20 bis 30 % der Bevölkerung als Anhänger der Umbanda-Religion bezeichnet.³¹¹ Das wären bei einer Gesamtbevölkerung von 93 139 037 im Jahre 1970³¹² bereits ca. 28 Millionen Umbandisten gewesen. Diese Zahlen sind aber immer noch vorsichtige Schätzungen. Mit ihnen ist die Wirklichkeit der Religiosität noch nicht genügend bedacht. Man kommt dieser Wirklichkeit näher, wenn man das gesamte religiöse Verhalten der Bevölkerung nach Region, Bevölkerungsschicht, Gruppenzugehörigkeit etc. untersuchen würde. Erste Hinweise für eine viel tiefer gelagerte und in den breiten Volksmassen verankerte religiöse af-

Überlieferung ergaben sich aus den Ergebnissen einer Meinungsumfrage in Rio de Janeiro. 1966 untersuchte das brasilianische Institut für Meinungsforschung in Rio de Janeiro das religiöse Verhalten der Menschen in Rio de Janeiro. 30 % der Katholiken gaben an, regelmäßig afro-brasilianische Kultveranstaltungen zu besuchen. Bereits 20-40 % konnten Umbanda-Gottheiten, je nach dem Grade ihrer Popularität, identifizieren. Bei Versagen der ärztlichen Hilfe würden 68 % der Katholiken einen erkrankten Freund oder Verwandten zu einem afro-brasilianischen Heilritual bringen, und 79 % würden es nicht wagen, aus einem despocho (Opfergabe an der Weg- oder Straßenkreuzung) einen Gegenstand zu entfernen.³¹³

Der afb Synkretismus der Umbanda ist im Verlauf seiner Genese vom brasilianischen Spiritismus entschieden beeinflusst worden. Als Begründer des brasilianischen Spiritismus gilt der Franzose Léon Hippolyte Deizart Rivail (1804-1869), genannt Allan Kardec (ein keltischer Druidenname). Diese brasilianische Spielart "wissenschaftlichen Spiritismus" hat deshalb eine so große Verbreitung erfahren, da er dem Anliegen seines Gründers Allan Kardec als "christlicher Spiritismus" angesehen wird. Der in Brasilien konsolidierte Spiritismus ist in einem brasilianischen Zentralverband zusammengeschlossen. Der Spiritismus übt bereit einen großen Einfluß auf das öffentliche Leben in Brasilien aus. Über seine starke Verbreitung berichtet Ernst Benz: "... über 3000 spiritistische Zentren sind in der "Spiritistischen Föderation" Brasiliens zusammengefaßt, die über einen großen Propaganda-Apparat verfügt. Allein in São Paulo arbeiten 7 Verlage und 17 Zeitungen für seine Verbreitung, 76 brasilianische Rundfunkstationen bringen regelmäßig spiritistische Sendungen. Die Föderation unterhält 357 Schulen, 243 Bibliotheken, 41 Krankenhäuser, 21 Asyle und zahlreiche andere soziale Einrichtungen. Die Zahl der Mitglieder umfaßt viele Millionen Anhänger".³¹⁴

Der moderne Spiritismus der oberen Volksschichten und der Umbanda-Spiritismus der Mittel- und Unterschicht begegnen sich in ihrer religiösen Praxis auf der Ebene des Messmerismus, denn beide Bewegungen konzentrieren sich auf Heilung körperlicher und

geistiger Krankheiten. Der auf Franz Anton Mesmer zurückgehende animalische Magnetismus spielt eine große Rolle in dem mesmerischen Heilverfahren. Die weite Verbreitung dieser spiritistischen Bewegungen hat ihre Ursache in den Geisterkulten der unteren Volksschichten Brasiliens. Die in den afb Kulten gepflegten Kontakte mit der Geisterwelt hat im Verlauf der Jahrhunderte vielerlei Stufen der Umwandlung erfahren. Der eigentliche Auftrieb geschah jedoch nach der Begegnung mit dem "wissenschaftlichen" Spiritismus europäischer Prägung. In der Gegenwart ist der populäre Spiritismus der afb Kulte eine Mischung von Glaubenslehren, die aus der indianischen, afrikanischen und europäischen Wurzel stammen und durch den Umbanda-Kult repräsentiert werden. Der Umbanda-Kult hat ein starkes National- und Sendungsgewußtsein entwickelt, indem er sich bewußt von dem Volkskatholizismus und von der offiziellen katholischen Kirche distanziert. Der Umbanda-Kult ist bereits als eigene brasilianische Nationalreligion organisiert. Seine Praxis konzentriert sich auf die Heilung körperlicher und psychosomatischer Krankheiten.³¹⁵

Der Umbanda-Kult ist die vorläufige Zusammenfassung aller in Brasilien gewachsenen religiösen Traditionen. Seine innere Struktur ist stark an dem Modell Candomblé ausgerichtet, wie das bei den Ausführungen von R. Flasche deutlich wird, wenn er die verschiedenen "linhas" im Umbanda-Kult aufzeichnet.³¹⁶ Der Umbanda-Kult ist ein komplexes Gefüge verschiedener zusammengestellter Glaubenselemente. Als ekstatische Religion geschieht in ihm Vermittlung zwischen den Menschen und der Gottheit durch ein Medium. In der Umbanda glaubt man an Karma und Reinkarnation. Der Mensch wird so oft wiedergeboren, bis er seine Pflichten auf Erden erfüllt und die Fehler früherer Inkarnationen wiedergutmacht hat, bis sein Geist eine Stufe von Vollkommenheit erreicht hat, der keine irdische Unterweisung mehr benötigt. Der Umbanda-Kult hält sich für eine Religion, die nur das Gute tut. Der Kernpunkt der umbandistischen Lehre ist die Ausübung der Nächstenliebe. Die wahre Caritas erweist der Mensch dadurch, daß er sich als Medium in den Dienst der Geister und Menschen stellt

und dadurch zur Entwicklung der unterentwickelten Geister oder Menschen beiträgt. Im Umbanda-Kult überwiegt immer mehr der spiritistische Einfluß, d.h. die Geister werden für die Lösung der täglichen individuellen, familiären und kollektiven Probleme eingesetzt. Seiner friedfertigen Haltung wegen versteht sich der Umbanda-Kult als eine Religion, die den Frieden bringt, indem sie das Gute bewirkt.³¹⁷

Dieses Anliegen kommt in den Grundprinzipien des Umbanda-Kultes zum Ausdruck. Das Gesetz der Umbanda ist die Liebe. U. Fischer hat die fundamentalen Prinzipien zusammengefaßt:

"Die sieben fundamentalen Prinzipien sind: Das Gesetz der Liebe; das Gesetz der Absage; das Gesetz des Opfers; das Gesetz der Prüfung; das Gesetz der Involution; das Gesetz der Evolution. Dazu gehören auch die 7 Gebote der Umbanda:

1. Wir tun unserem Nächsten nicht das an, was wir nicht wünschen, daß uns angetan werde.
2. Nichts, ja nicht begehren, was einem anderen gehört.
3. Den Armen und Notleidenden helfen - ohne Hochmut.
4. Nichts Schlechtes über einen anderen sprechen, wer es auch sei; nicht fremde Taten kritisieren, sondern alles und allen vergeben.
5. Anständig die Pflicht erfüllen - obwohl es ein Opfer bedeutet - die Wahrheit sagen und niemals lügen.
6. Die Gesellschaft von Personen mit schlechter Lebensführung, der Gewalttätigkeiten und Unehrlichen und alle Schlechtigkeiten meiden.
7. Alle Glaubensanschauungen und Religionen ohne Unterschied respektieren.³¹⁸

Der Umbanda-Kult ist ein religiöses Instrument der sozialen Konfliktlösung. Die Duldung und teilweise Förderung der Umbanda in den letzten Jahren durch die Obrigkeit entspringt, nach Angela Dulle, der Erkenntnis, "mit der Umbanda ein Mittel zur Erhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung zu besitzen."³¹⁹

In der Umbanda werden die Möglichkeiten zur politischen Manipulation noch nicht umfassend genutzt. "abgesehen jedoch von der Tatsache, daß die Umbandisten sich als apolitisch erklären, und die Kultleiter ihre Aufgabe nicht in der Erziehung ihrer Anhänger zu politischem Bewußtsein sehen, bleibt doch der positiv zu bewertende Aspekt ihrer Leistung auf sozialem und sozial-psychologischen Gebiet."³²⁰ Die Umbanda ist immer noch überwiegend eine Religion der Unterschicht. Sie bietet ein Leben in der Gemeinschaft, indem sie den einzelnen aus der Vereinzelung löst und ihm die Solidarisierung auf religiöser Ebene anbietet. Der Umbanda-Kult wird dadurch zu einem religiösen Ersatz, in welchem die sozio-ökonomischen Mangelerscheinungen kompensiert und die soziologische Schichtung relativiert wird. Das Ziel des Umbanda-Kultes ist das Heil, welches der Mensch durch die therapeutische Funktion dieses Kultes konkret erfahren kann. Der Kult dient der Befreiung von der Bindung an den Materialismus und der Materie schlechthin, indem die Menschen durch geistige Evolution zur Vollendung geführt werden. Im Kult werden sie zu guten geistigen Wesen durch den Einfluß der Gottheiten und der kultischen Ideale. In ihrer geistigen Entfaltung sieht die Religion die Überwindung des Materialismus. "In ihr bietet sich der Menschheit das Heil dar, das nicht nur als ewiges Heil, sondern auch als die Heilheit hier und jetzt, als Heilung von irdischen Nöten und Gebrechen verstanden wird. Dieses Heil wird in der umbandistischen Gemeinde nicht nur gelehrt und verkündigt, sondern es geschieht in ihr."³²¹

6.3 Der afrobrasilianische Kult als Ausdruck des "homo religiosus popularis" in Brasilien

6.3.1 Der afrobrasilianische Kult als Angebot religiös-magischer Lebensbewältigung

Die Entstehung und Ausbreitung der afb Kulte ist nicht nur von dem Prozeß der Entfremdung und des Identitätsverlustes großer Teile der brasilianischen Bevölkerung her erklärbar. Diese afb Kulte beinhalten das Angebot religiös-therapeutischer Lebensbewältigung. In Gestalt und Verlauf ist das afb Kultleben Ausdruck der Empfindung und Lebensart des Brasilianers der unteren Volksschichten. Im afb Kult treten Grundzüge eines primitiven Denkens und Handelns zutage. Der einfache Mensch benötigt Hilfe bei seiner täglichen Lebensbewältigung. Diese Hilfe sucht er dort, wo konkret an ihm und mit ihm gehandelt wird. Im afb Kult erfährt der Brasilianer das konkrete Verwobensein in das Ringen um Wiederherstellung seiner Gesundheit und um die Lösung seiner Probleme. Als Ausdruck konkreter Lebensbewältigung in einer oft als menschenwürdig und desolat empfundenen Lebenssituation ist der afb Kult als religiös-therapeutische Selbsthilfegruppe zu sehen und zu bewerten.

Um die Jahrhundertwende haben brasilianische Soziologen das langsame Verschwinden der afb Kultformen aus dem Volksleben in Brasilien vorausgesagt. Das Gegenteil dieser Zukunftsprognose ist eingetreten. Die Gründe dafür liegen nicht nur in den Veränderungen der brasilianischen Gesellschaft. Sicher haben Binnenwanderung, Landflucht und soziale Isolation in den Großstädten zu einer Vermehrung der afb Kulte beigetragen. Doch bei aller Bewertung dieser Verhältnisse durch die Soziologen und ihre Vorschläge zur Hebung des sozialen Status der unterprivilegierten Klassen ist das Problem der Persönlichkeit und der psychischen Struktur des Brasilianers noch nicht angesprochen. Obwohl die soziale Umbruchsituation mit ihrer

kulturellen und religiösen Ortlosigkeit als auslösender Faktor für die Suche des Brasilianers nach einer Art Heimaterfahrung und Zugehörigkeit zu einer Gruppe angesehen werden muß, ist das Problem des afb Kultangehörigen doch auch in der Art seiner Daseinserfahrung, in der Art seiner religiösen Ausdrucksfähigkeit und in der Art seiner psychosomatischen Gefühlswelt begründet. Auf der Grundlage der von Kind auf erfahrenen und gelebten Tradition versucht der einfache Brasilianer sein Leben zu bewältigen. Seine religiöse Vor- bildung und seine Erziehung spielen dabei eine wichtige Rolle. Die Frage ist deshalb: wie wird der Brasilianer mit seinen sozialen Konflikten und persönlichen Spannungen fertig? Welche Möglichkeiten eröffnen sich für den einfachen Menschen in seinem Leben emotionale und affektive Probleme zu lösen?

Vergegenwärtigen wir uns die Lebenssituation des Brasilianers der Unterschicht. Durch die Veränderung seiner Lebensverhältnisse ist der einfache Bewohner der Randsiedlungen verunsichert. Die Los- lösung vom Land und die Vermassung innerhalb der Industriegesellschaft haben einen inneren Zwiespalt geschaffen, der nicht leicht zu be- wältigen ist. In seiner Persönlichkeitsstruktur betroffen und in seiner Identität verunsichert ist der einfache Mensch innerhalb einer wachsenden sozialen Anomie durch eine schwere Identitäts- krise bedroht. Die Erfahrung der Klassengesellschaft in der Groß- stadt und die Einstufung des Industriearbeiters auf einer unteren Stufe der sozialen Pyramide bringen Erfahrungen mitsich, die sich durch starke Spannungen in seinem Seelenleben zeigen. Der einfache Mensch sieht sich in Prozesse verwickelt, die er nicht mehr zu über- schauen vermag und für die er keine Erklärungen bereit hat. Durch die Anonymität der ihm übergeordneten Institutionen verliert er die Erfahrung persönlicher Beziehungen. In seiner Arbeit und in seiner Lebenserwartung wird er einseitig bestimmt. Eingeeengt in die Normen die vom Arbeitgeber und von seinem Leistungsvermögen abhängen, kann er seine ureigenen Qualitäten und psychosomatischen Dispositionen nicht mehr frei entfalten. So spürt er die Gefahr des Verlustes des Menschseins, der Seinsverfehlung und der inneren und äußeren Entfremdung.

Es ist nicht zu verwundern, wenn sich der auf mehrfache Weise bedrängte Mensch dem religiösen Sektor zuwendet. Die Religion war in der Geschichte Brasiliens immer der letzte Ort der Zuflucht. Von der Religion konnte man das erwarten, was die Gesellschaft dem Unterprivilegierten vorenthielt. So ist es bis in die Gegenwart hinein geblieben. Die Religion hat in Brasilien häufig Ersatzfunktion für den Menschen, der in seiner kulturellen und sozialen Umwelt nicht genügend Möglichkeiten zur Entfaltung seiner Persönlichkeit vorfindet. Im Verlauf der Jahrhunderte sind es die afb Umgangsformen gewesen, durch die hauptsächlich der Farbige seine rassische und individuelle Eigenart und Identität bewahren konnte. Dies ist ihm durch die Beibehaltung der Charakterzüge der afrikanischen Zivilisation im afb Kult gelungen. Die afb Religiosität diente ihm gleichermaßen zu einer Art magisch-mystischer Lebensbewältigung. Es war die Art, durch welche die marginalisierte Bevölkerungsschicht Brasiliens auf der Suche nach Identität und Hilfe in den Lebensnöten ihre Probleme gelöst hat. Im afb Kultmilieu erfuhr man gemäß seiner gläubig-abergläubigen Grundhaltung das den Vorstellungen entsprechende Heil.

Dieses Verhalten hat sich bis in die Gegenwart hinein fortgesetzt. Durch das in Jahrhunderten bewährte doppelgleisige religiöse Verhalten großer Teile der Bevölkerung wurde der afb Kult der Ort der Zuflucht für jede menschliche Problem- oder Leidenserfahrung. Mann gehörte zwar zur katholischen Kirche, aber die eigentliche konkrete Lebensbewältigung erfuhr man unter der kundigen Führung der Kultpriester in den afb terreiros. Ihr Handeln entsprach den Wünschen, Vorstellungen und Bedürfnissen der Klientel. Durch ihren Einfluß wuchsen die religiös-magischen Überzeugungen, welche die Volksseele bis zum heutigen Tage tief geprägt haben. Dieser wachsende Einfluß hat es mit sich gebracht, daß seit Gewährung der freien Religionsausübung in Brasilien die Vertreter der afb Kulte ungehindert wirken konnten. Die lebendige Verbindung des Volkes zu den Kultzentren hat Beziehungen geschaffen, die durch ihre persönliche Art das Vertrauen in die Kunst des Kultpriesters und seiner Gefolgschaft wecken.

Der afb Kult ist für weite Bevölkerungskreise die einzige Möglichkeit für eine kulturelle, soziale, rekreative und religiöse Betätigung. In den Vorstädten steht die katholische oder evangelische Kirche oft weit vom Wohnort entfernt. Der sehr privat gehaltene und geleitete afb Kult wird darum zum Anziehungspunkt für die Menschen, die in seinem Einflußbereich leben. Da die Bevölkerung an eine nur sehr geringe aktive Beteiligung am kirchlichen Leben gewöhnt ist, wird sie den näherliegenden afb Kult aufsuchen, wann es ihr geraten erscheint. Die Offenheit der Kultfamilie und ihre religiösen Überzeugungen sind im engeren Wohnkreis bekannt und wirken sich auf die Einwohnerschaft aus. Das Kultleben selbst hat gewisse Ausstrahlung. Die Kult-rhythmen kann man auf weite Distanz hören. Sie bewirken im rhythmisch veranlagten Menschen die Bereitschaft zur Teilnahme. Irgendwann wird man die Hilfe der Kultführer in Anspruch nehmen, denn menschliche Probleme sind Teil des Lebens. Die verordneten Medizinen und Regeln führen den sporadischen Teilnehmer in ein wachsendes Abhängigkeitsverhältnis, welches sich bei vielen Menschen zu einer permanenten Integration in die Kultfamilie entwickelt.

Die religiösen Voraussetzungen und das durch Aberglauben geprägte Umfeld des Brasilianers tragen dazu bei, den im afb Kult betätigten Kraftwirkungen die Lösung der Lebensprobleme zuzutrauen. So sucht der Brasilianer sein Heil bei denen, die ihm das Heil, d.h. die Wiederherstellung der gewünschten Lebensverhältnisse versprechen. Auf der einen Seite spürt er den Mangel an Kontakt im gesellschaftlichen und kirchlichen Leben und auf der anderen Seite macht er überwältigende Erfahrungen kultischer Bruderschaft im nächstliegenden Terreiro. Das umfassende Kultgeschehen spricht ihn ganzheitlich an und läßt ihn ganz real an einer "geistigen Wirklichkeit" teilnehmen. Das geistig-religiöse Vakuum seines Lebens wird mit persönlichen und religiösen Erfahrungen erfüllt, die ihn innerlich ansprechen. Gerade seine religiöse Sehnsucht nach einer konkreten Erfahrung des "Göttlichen" oder "Heiligen" wird im afb Kult genährt, denn das gesamte Kultgeschehen ist ein einziges Heilsgeschehen, welches auch ihn zur Einfügung in die Heils-

gemeinde einlädt und zur lebendigen Teilnahme auffordert. Der afb Kult wird damit zu einem bleibenden Angebot der Hilfe in Notsituationen, der Befriedigung seelisch-religiöser Bedürfnisse, der Freizeitbeschäftigung und der sozialen Heimat in einer Gesellschaft, die noch zu wenig institutionalisierte Formen für kulturelle und soziale Betätigung entwickelt hat. Der afb Kult ist Lebensäußerung genuin brasilianischer Prägung. Seine Wirkung beruht auf der Kommunikationsfähigkeit seiner Teilnehmer, die ihre Erfahrungen persönlich an andere weitergeben und sie zu einem Kultbesuch einladen. Das bedeutet, daß die noch weitgehend von der Bedienungsstruktur geprägten Kirchen in Brasilien in ihrer Wirksamkeit dem persönlichen Engagement fast aller Kultbeteiligten des afb Kultes nicht Schritt halten können. Das afb Kultleben durchdringt auch andere Gesellschaftsschichten, denn es gewährt dem religiös heimatlosen Menschen die Nähe der Kultgottheiten, der Kultvertreter sowie magischen Schutz und religiös-soziale Geborgenheit.

Die Art der Religionsausübung im afb Kult entspricht dem sozialen und intellektuellen Niveau seiner Teilnehmer. Durch dieses Religionssystem werden viele vom einfachen Menschen unverständenen Vorgänge erklärt. In diesem Kult überleben Überzeugungen, die seit Jahrhunderten im gesamten europäischen Bereich praktiziert wurden, und noch heute in vielen Regionen Europas lebendig sind. Weil der Mensch sich nicht völlig von seinen tendenzen zum Geheimnis und zur mystischen Erfahrung zu lösen vermag, sind auch in dem sogenannten aufgeklärten Europa abergläubische Verhaltensweisen an der Tagesordnung. In den Gebieten und Regionen aber, in denen der Mensch in seinem Lebensverhalten durch soziale Unterentwicklung beeinflußt wird, sucht sich der Wille zum mystischen Erleben eine Ventilfunktion. In Konformität mit dem Grad der kulturellen Bildung und mit der psychosomatischen Disposition zum mystischen Erleben, kann sich ein die Emotionalität des einfachen Menschen ansprechender Kult explosionsartig ausbreiten. In der Art und Weise, wie z.B. psychopathische Neigungen im Kult ihren Ausdruck finden können, fühlt sich das einzelne Kultmitglied angesprochen und wird sich in die Kultgemeinschaft integrieren.

In Brasilien sind die Voraussetzungen im Volk und im von ihm praktizierten afb Kult gegeben, denn in ihm lebt der Wunsch und die Neigung zum Mysterium, zum Übernatürlichen und die Gläubigkeit gegenüber den provozierten Kulterlebnissen ist besonders groß. In einem vom Aberglauben und der Angst vor der okkulten und magischen Macht geprägten Umgebung, ist der Kultus die sinnenförmige Form spirituell-magischer Lebensbewältigung. Im afb Kult ist das Geschick des Menschen von dem Geschick seines Gottes abhängig und umgekehrt. In der wechselseitigen Bestimmung im Kult handelt der Mensch mit seinem Gott zusammen, indem er seine Rolle übernimmt und sich mit ihr voll und ganz identifiziert. Dadurch wird das Kultmysterium zu einer realen Erfahrung, die sich im Leben des Kultheilnehmers als kultische Reinigung, Erleuchtung und im Besonderen als mystische Schau real und lebendig erweist. ³²²

In seiner Sprache, im Verhalten und in seiner Ausdrucksform ist der afb Kult Ausdruck der Dialektik zwischen der gesellschaftlichen Situation und dem in ihr gelebten Glauben. Sein funktionaler Charakter ist durch die gesellschaftliche und kirchliche Randsituation seiner Teilnehmer mitbegründet. Die Tendenz zur Privatisierung der Kultgemeinde ist in den Bedürfnissen der Individuen begründet, die in diesem Kult Schutz und Hilfe in ihrer bedrohten Lebenssituation suchen. Die Schwerpunkte des Kultgeschehens appellieren an das Wahrnehmungsmuster des einfachen Volkes, welches die erfahrbare und leiblich bezogene der intellektuellen Lebensbewältigung vorzieht. Der afb Kult hat Überbrückungsfunktion für den Menschen, der den Bruch der sozialen Wandlung an sich erfährt (Wechsel vom Land in die Stadt) und ihn innerlich verspürt. Für die seelische Bewältigung des inneren Zwiespaltes wird der afb Kult nicht nur ein Raum zur Entfaltung persönlicher Freiheit, Autonomie und Spontaneität, sondern er wird zur Kontinuität des gewohnten sakralen Weltbildes, der in der traditionellen Beziehung zwischen Gläubigem und heiliger Sphäre eine psychosomatische Stütze bedeutet. ³²³

Für das Volk der Marginalzonen haben lehrhafte Elemente der Religion sekundäre Bedeutung. Viel wichtiger für diese Menschen ist eine lebendige und unmittelbare Beziehung zum Heiligen. Der charismatische Führer, zu dem man eine individuelle und persönliche Beziehung herstellen kann, hat deshalb für den einfachen Menschen, der diesem religiösen Mittler innerhalb einer vom Heiligen umgebenen Sphäre begegnet, einen größeren Stellenwert. Nicht innerhalb institutioneller Regelung, sondern auf der Ebene persönlicher Begegnung trifft sich der Arme, der Randsiedler, der Unterdrückte, der Bedrängte und Leidende mit dem Gesalbten, dem Krankensegner, dem Heiler. Im persönlichen Bezug und im Gespräch liegt die Möglichkeit sich dem Partner zu öffnen. Die größtmögliche Verringerung der Distanz zwischen dem "lebendigen Schutzpatron" - hier wird eine in der Gesellschaft begonnene Linie auf religiöser Ebene fortgesetzt (Oberst, Pate, Priester, Heilige) - und dem Hilfsbedürftigen ist der Ort zu seelsorgerlichem und ganzheitlichem Handeln. Im afb Kultmilieu kann der einzelne seine Existenz religiös neu definieren. In den Formen der Annahme und Zuwendung, sowie in der körperlichen Behandlung wird ihm umfassende Therapie angeboten und er kann auf die Lösung seiner aktuellen Probleme hoffen. In dem neuen Bezugsrahmen findet er Gemeinschaft, Solidarität und ein neues Wertesystem, welches ihm die Integration in städtische Verhältnisse erleichtert. Der afb Kult ist offen und jedem zugänglich. Er eröffnet die Möglichkeit der Verständigung auf einer Sprachebene, in der man sich versteht. Als nonverbaler Kommunikationsfaktor wird er für den Teilnehmer zum psychisch affektiven Appell und eröffnet als psychisch affektive Kraft Antwort und Artikulation innerhalb einer entfremdenden städtisch-industriellen Daseinserfahrung. Als Möglichkeit zur Sozialisierung und Ganzheitserfahrung ist er Reaktion auf den gesellschaftlichen Bruch. Er dient der Flucht vor Entfremdung und Angst, und bedeutet in seiner religiösen Formulierung als Ganzes ein kulturelles Gegenüber, welches sich mit den im Lande vorherrschenden ausländischen Strukturen und Verhaltensweisen nicht konform erklärt und deshalb eine eigene Form ethnisch-kulturell-religiöser Identitätssuche darstellt. 324

6.3.2 Der brasilianische Mensch und sein religiöses Verhalten

Das Zentrum des afb Kultes ist der brasilianische Mensch selbst. Als Produkt jahrhundertelanger Rassenmischung sind in seiner Persönlichkeit die Grundmerkmale dreier verschiedener Rassen gegenwärtig. Von Umwelt und sozialen Faktoren geprägt, ist der Brasilianer Kulturträger, in welchem sich die Kraft des Negers, der Mut und die Verschlagenheit des Indianers und die Intelligenz des Weißen verbunden haben.³²⁵ Dieser Mischtypus ist Repräsentant der "Brasildade", d.h. der Freundlichkeit und Lässigkeit, mit der man in Brasilien miteinander umgeht. Als Produkt einer rassischen Vermischung ist der "homo brasiliensis" sehr schwer einzuordnen. Dennoch werden einige Gemeinsamkeiten über alle Hautfarben hinweg spürbar, denn die Brasilidade hat viele gemeinsame Wesenszüge geschaffen.

Angefangen bei dem besonderen melodiosen Klang der portugiesischen Sprache ist der Brasilianer in seinen unverkennbaren Gesten und in der besonderen Form seines humanen Verhaltens erkennbar. Die viel gerühmte Sinnenfreude des Brasilianers ist weltweit bekannt. Das von seiner undogmatischen Art geprägte mitmenschliche Milieu gehört zur Lebenshaltung einer ganzen Nation. Das Bild des brasilianischen Menschen ist widersprüchlich. Einerseits ist der hart zupackende Geist des Eroberers (Bandeirante) und des Bewohners der kolonialen Zonen ein Beispiel, sich gegenüber den Schwierigkeiten des Lebens durchzusetzen. Andererseits gehört die sprichwörtliche "Paciencia" zu den Tugenden dieses Volkes. Damit ist nicht nur die Geduld, sondern vielmehr die Ergebenheit in das persönliche Schicksal gemeint. In seiner "Paciencia" ist der Brasilianer humorvoll, auch wenn zu gegebener Gelegenheit der Zu zur Schwermut hervortritt.³²⁶

Der Brasilianer ist im allgemeinen sehr höflich. Man erträgt die Klassenunterschiede und ist mit seinem Los zufrieden. Der Brasilianer ist Individualist. Sein primäres Interesse gilt dem "Leben". Alles andere ist zweitrangig. Obwohl auch in

Brasilien in den Mittelschichten der Lebensstandart steigt und der Massenkonsum zunimmt, lebt die untere Klasse bedürfnislos, ohne Ansprüche und ohne Anklage. Die Gefühlswelt des Brasilianers ist durch Überschwenglichkeit und durch die von Portugal geerbte "Saudade" (Sehnsucht) gekennzeichnet. Dieses Wort ist Schlüsselwort zu den Tiefen der brasilianischen Seele. Die Sehnsucht des Brasilianers ist umgreifender und umfassender als das, was der deutsche Ausdruck erkennen läßt. Die "Saudade" übersteigt alle Sehnsucht und das Heimweh kennt keine Grenzen. Die Saudade ist der Gipfel des brasilianischen Lebensgefühls. Wer sie erlebt hat und kennt, weiß ein wenig mehr vom Geheimnis des brasilianischen Menschen. ³²⁷

Das brasilianische Volk kennt Leidenschaften und Ausbrüche. In seiner Gutmütigkeit, Humanität und Hilfsbereitschaft wird eine breite Gefühlspalette erkennbar. Auf der einen Seite trägt es dumpf die Fesseln eines niederen Lebensstandards und auf der anderen Seite kann es in seinen Gefühlen überschäumen, wenn es im Karneval oder in den afb Kulte seine Gefühle zeigt. Die Landbewohner und die Bewohner der Favelas stehen dem Fortschritt skeptisch gegenüber. Sie sind zur Anpassung an moderne Verhaltensformen sehr schwer bereit. Die würde ja ein Umdenken erfordern. Die Masse der brasilianischen Bevölkerung hängt immer noch an alten, fortschrittsfeindlichen Lebensformen. Der weit verbreitete Analphabetismus ist dafür nur ein Hinweis. Der brasilianische Mensch ist in der Vielfalt seiner Ausdrucksfähigkeit und seines Verhaltens schwer zu begreifen. Doch überlebt beides in seinem Inneren; der Drang zu Ordnung und Fortschritt und der Drang zur Freiheit und Ungebundenheit seines Lebens. ³²⁸

Das Frömmigkeitsverhalten des Brasilianers ist durch starke religiöse Bindungen geprägt. Bereits das portugiesische Erbe ist in dem Hang zu Irrationalität und Metaphysik erkennbar. Die Mentalität dieses Volkes und seine Psyche finden ihren besonderen Ausdruck in dem "caráter coletivo" (Kollektivcharakter), der durch Traurigkeit, Lässigkeit aber auch von Sinnlichkeit gekennzeichnet ist. ³²⁹ Im Verhalten vieler Brasilianer zeigt sich das indianisch-afrikanische Erbe durch Kurzsichtigkeit

und Leichtsinn im Leben, durch Verschwendungssucht und Geringschätzung gegenüber dem eigenen Boden, durch das Warten auf die Rettung per Zufall und durch den mangelnden Respekt gegenüber der öffentlichen Ordnung.³³⁰

Die Mentalität des Brasilianers der unteren Volksschicht zeugt von kultureller Rückständigkeit, von einem starken Hang zum Mystizismus und von einer starken Abergläubigkeit. In seiner Gefühlsskala ist das affektive, das Irrationale und das Mystische vorherrschend, denn das Denken wird von der Emotion und von der Kraft der Einbildung und der Phantasie gesteuert. So läßt sich der Brasilianer hauptsächlich von seiner sentimental Logik bestimmen, die wiederum zur Bildung von Ideen, Rückschlüssen und von ihm bestimmten gläubigen Verhaltensweisen geführt hat.³³¹

"Im Brasilianer haben die Sensibilität, die Einbildungskraft und die Religiosität eine solche Intensität und Stäre, daß es der Kultur selten gelingt, sie zu verdecken; sie trägt vielmehr dazu bei, das Gefühlsmäßige und Mystische aus seinen einfachen und groben Formen in höhere und feinere Formen zu bringen. Die Tatsache, daß die Gefühle sich dauernd in unsere Beurteilungen und Ansichten mischen, die Formen gefühlsmäßiger Erwägung, die in allen Gesellschaftsschichten so häufig sind, die Bereitwilligkeit, alles was fremdartig und wundersam ist, zu glauben und zu verbreiten, das mangelnde Interesse an sachlichen Erwägungen - verrät das alles nicht tatsächlich den gefühlsmäßigen und mystischen Hintergrund, der obendrein in Erscheinung tritt in der Neigung, die konkretesten Probleme in den persönlichen Bezeichnungen "Freund" und "Feind" auszudrücken und durch sie zu lösen, und sich sogar offenbart in dem Autoritätsverständnis, das sich auf den gefühlsmäßigen Glauben des Menschen an das Übergeordnetsein eines Chefs oder einer gesellschaftlichen Gruppe gründet?"³³²

In seinem religiösen Verhalten hat sich der Brasilianer von Anfang an nach seinen religiösen Bedürfnissen und nach vorhandenen Notwendigkeiten gerichtet. Von großer Wichtigkeit ist das

religiöse Gefühl, welches angesprochen werden möchte. So ist er viel mehr zu religiösen Träumereien als zu einem asketischen oder zum Puritanismus neigenden religiösen Verhalten geneigt. Der praktische Charakter des Religiösen hat für den Brasilianer weit mehr Bedeutung als die theologische Abhandlung, die nur den Intellekt erfaßt. Die gesamte Erfahrung im Umgang mit dem Menschen in Brasilien kann in einem Satz zusammengefaßt werden. Der Brasilianer will sich in seiner Religion wohlfühlen können. Auf viele Einladungen zum evangelischen Gottesdienst kam die stereotype Antwort: "Quero ver, se sinto me bem" (Ich möchte sehen, ob ich mich wohlfühle). Die Erfahrung der Missionsarbeit in den unteren Volksschichten hat gezeigt, daß der Zuhörer kaum mehr als 5 Minuten der Verkündigung lauschen kann. Doch wenn der Zuhörer singen darf und dabei rhythmisch in die Hände klatscht, dann kennt er in seiner Begeisterungsfähigkeit keine Grenzen.

In den religiösen Überzeugungen des brasilianischen Menschen wirken viele synkretische Traditionen nach. Noch immer sucht der Brasilianer im Religiösen das Feierliche, das Erhebende, die Süße, das Köstliche, das was seine Seele anzuregen und seine Gefühlswelt in Wallung zu bringen vermag. Seine Religiosität hat mehr häuslichen und privaten Charakter. Die religiöse Beziehung zu seinem Heiligen ist familiärer Art. Es geht ihm um eine individuelle, persönliche und intime religiöse Beziehung, die sich im Erleben und in der Erfahrung sichtbar und greifbar niederschlägt. Bei diesem Miteinander der Werte und Gefühle benötigt der Brasilianer etwas zum Anfassen, etwas was ihn erregt und durch die lebendige Begegnung im religiösen Bereich immer wieder überzeugt.³³³

Der Brasilianer zeigt Tendenzen zur Spontaneität im religiösen Verhalten. Er erfüllt, was man von ihm erwartet, wenn er mit den religiösen Handlungen innerlich übereinstimmt. Er benötigt den persönlichen Umgang, das konkrete Zusammenleben mit seinem "Heiligen". Die von ihm angerufenen Gottheiten, Heilige oder Geister müssen menschliche Werte repräsentieren, mit denen er sich nach innerster Überzeugung identifizieren kann.

Zwischen ihnen, als den göttlichen oder geistigen Wesenheiten und ihm als dem Empfänger ihrer Segnungen muß sich ein humanes und sympathisches Verhältnis entwickeln können, in welchem man gemeinsam um die Lösung der Lebensprobleme ringt. In diesem religiösen Verhältnis ist es von Bedeutung, daß die Wirkungen der angerufenen "Heiligen" oder "Gottheiten" der Gefühlswelt und Ausdrucksfähigkeit des Brasilianers entsprechen.

Hier überschneiden sich soziale und religiöse Maßstäbe. Was den Brasilianer im sozialen Zusammenleben auszeichnet erwartet er auch von der religiösen Gemeinschaft. So ist es z.B. die Güte, die dem Volkscharakter entspricht und die menschliche Gemeinschaft erleichtert. Der einfache brasilianische Mensch kann an dem Unglück oder dem Elend des Nächsten nicht so ohne weiteres vorbeigehen. Auch in der religiösen Atmosphäre sind Tugenden wie Vergebungsbereitschaft, Abwesenheit von Rassenstolz, Toleranz, kein radikales Verhalten, Gastfreundschaft, Freigebigkeit, Großmut und Langmut von Bedeutung. Von großer Wichtigkeit bleibt jedoch der Apell an das Gefühl. Hier ist es hauptsächlich das afrikanische Erbe, welches sich in den Gefühlsregungen der "ternura" (Zärtlichkeit, Rührung) und der "delicadeza" (Zärtlichkeit, Aufmerksamkeit, Empfindsamkeit) offenbart.³³⁴

Die Besonderheit des religiösen brasilianischen Menschen liegt in seiner Gefühlswelt. Es ist sehr schwer zu begreifen, was in ihm vor sich geht, wenn er, gemäß seiner Mentalität, sich um die "Kultur des Sakralen"³³⁵ bemüht. Da die Lebenssphäre des Brasilianers das Konkrete, Persönliche und das Gefühlsbetonte ist, also dem Abstrakten, Sachlichen und Nüchternen Entgegengesetzte, wird er sich auf dem religiösen Sektor ebenso verhalten und in der Kommunikation mit dem Sakralen die seinem Wesen entsprechenden Umgangsformen suchen und finden. Natürlich kann der Brasilianer abstrakt denken, sachlich handeln oder nüchtern reden, aber in seinem eigentlichen Element ist er erst, wenn er konkret, persönlich oder gefühlvoll sein darf.³³⁶

Der brasilianische Mensch möchte in der Tiefe seines Wesens angesprochen werden. Unter den modernen Formen der europäischen

Zivilisation und unter den unpersönlichen Verhältnissen des Stadtlebens droht seine Seele zu verkümmern. So ist es kein Wunder, wenn er sich im afb Kult Kompensationsmechanismen geschaffen hat, die ihm das Gefühlserleben ermöglichen, welches ihm im normalen Umgang des Stadtlebens nicht gewährt wird. In seiner ansprechbaren und anregbaren Gefühlswelt ist der Brasilianer auf Außenreize angewiesen. Gerade die Wandlung seiner Lebenswelt hat in ihm die Sehnsucht nach den Verhältnissen auf dem Lande geweckt. Die Erfahrung des Kontaktes mit dem Boden, mit den Düften der Natur, ja das Eingewobensein in die kosmischen Vorgänge, das Erleben von Naturereignissen sind seinem Wesen so eingepreßt, daß er tief in seiner Seele danach verlangt. Im afb Kult wird ihm eine solche Erfahrung gewährt. Deshalb macht auch dieses Detail des Kultes ihn für weite Teile der Bevölkerung so anziehend. Das kultische Handeln in der natürlichen Umgebung, das Erspüren der Kräfte der Natur und die Erfahrung des Lebens innerhalb einer religiösen Gruppe werden zu Stimulantien für das natürliche und religiöse Empfinden des Menschen, der Jahrhunderte in diesen Erfahrungsbereichen gelebt hat. Im afb Kultgeschehen entfällt das Entfremdende des Stadtlebens und das Kultmitglied wird wieder zum Naturkind, welches den Einklang mit sich selbst und den Menschen sucht, und die Harmonie seines Daseins im Kosmos anstrebt.

Es ist wichtig, die Gefühlswelt der Brasilianer zu kennen, sonst redet man an ihrem Wesen vorbei und jedes noch so gut gemeinte Wort verhallt ungehört. Die Worte haben sie nicht angesprochen und in ihren Emotionen nicht bewegt.

Der Brasilienforscher M.Görgen hat das religiöse Gefühl und dieseelische Landschaft des Brasilianers besonders eindrucksvoll beschrieben. Durch die von ihm beobachteten vielfachen Ausdrucksmöglichkeiten brasilianischer Frömmigkeit erkennt er den "Schrei der Erlösung, die zum Himmel gestreckten Hände des der Erde verhafteten Sünders."³³⁷ der in der religiösen Kunst des Barocks, als einem Höhepunkt brasilianisch-europäisch-christlicher Synthese kongenialer Ausdruck der brasilianischen

Seele geworden ist. Dieses religiöse Verlangen sucht immer wieder neue Formen der Anbetung und Verehrung. Die Ausdrucksformen brasilianischer Frömmigkeit sind sehr kreativ. Matthias Görgen beschreibt die Wesens- und Eigenart der brasilianischen Religiosität unnachahmlich wenn er sagt:

"Der Glaube an Gott, das Übernatürliche überhaupt und die reale Verwobenheit von Natur und Übernatur im Leben eines jeden Menschen sind zutiefst im Gefühl des Brasilianers verankert. Der christliche Glaube, sowie indianischer und afrikanischer Ursprung, sind hier eine eigenständige, sich ergänzende Symbiose eingegangen. Daß Frömmigkeit sich zur Ekstase steigert, wird in den Religionen Brasiliens als natürlich und selbstverständlich angesehen. Die verbale und intellektuelle Vermittlung von Glaubensbekenntnissen muß dem religiösen Gefühl des einzelnen Ausdruck und Gestalt verleihen, wenn der Glaube angenommen werden soll. Das Übersinnliche wird als reale Macht und Größe anerkannt, verehrt und gefürchtet. Die Sprache und Anbetung folgt einer eigenen Grammatik und Stilistik, die von den logischen Mechanismen des Unterbewußtseins gesteuert werden. Nicht die einengende, differenzierende, begriffsfreudige aristotelisch-thomistische Logik, sonder das Überströmende, Unbestimmte, Uferlose, Geheimnisvolle im Menschen lassen die Glaubenssaiten der im Sinne des Herrenwortes "kindlichen" Brasilianer erklingen. Synkretistisch und individualistisch ist ihr religiöses Verhalten, das auch in einer oft unbegreiflichen Trennung von Religion und Ethos seinen Ausdruck findet. " 338

Auf diesem Hintergrund muß auch die selbständige Entwicklung der afb Religiosität gesehen und beurteilt werden, denn in ihr kommen die religiösen Gefühle des brasilianischen Menschen zum Durchbruch, von denen er sich tief im Kern seiner Existenz erfassen und bestimmen läßt. Durch die rege Teilnahme an den Kultformen der afb Religiosität gibt der Brasilianer indirekt zu verstehen, daß er weniger an einer abstrakten sondern mehr an einer konkreten Form religiöser Lebensbewältigung interessiert ist. Er benötigt die mystische, schaubare und religiöse Erfahrung, weil er sich seinem Wesen nach einer konkret erkenn- oder erfühlbaren geistigen Wirklichkeit verbunden wissen möchte. Aus den Tiefenschichten seiner Seele bricht immer wieder das Verlangen nach dem konkret erfahrbaren Heil.

6.3.2 Der afrobrasilianische Kult und seine Dynamik

Der afb Kult ist Ausdruck der in ihm wirksamen afrikanischen "mythischen Dynamik" (A.Ramos) und seiner okkulten Kräfte.³³⁹

Für die Durchsetzung der afrikanischen Elemente in der brasilianischen Volksreligiosität haben mehrere wichtige Faktoren beigetragen. Zunächst war es die Möglichkeit der freien Entfaltung, auch wenn die afb Religiosität offiziell verfolgt und unterdrückt wurde. Mit freier Entfaltung ist das Nicht-organisiert-sein, das Nicht-strukturiert- oder Nicht-institutionalisiert-sein gemeint. Zur offiziellen Religion war der afb Kult ein Gegenüber, d.h. sein Brauchtum entsprach nicht den offiziellen religiösen Gepflogenheiten. Als eine Art zweiter Religion konnte er sich im Volk langsam durchsetzen, weil das doppelgleisige religiöse Verhalten der brasilianischen Bevölkerung bereits lang bewährte Tradition ist. Durch die lockere Art seiner Organisationsform war dieser Kult durch seine Vertreter immer anpassungsfähig, d.h. er konnte in Gestalt und Ausführung ihm artfremde Kulturelemente übernehmen und sich dadurch jedem System angleichen. Die afb Religionspraxis ist von einer derartigen Intimität, daß sie kaum einer organisierten Struktur bedarf. Sie ist so fest in der Leben der Menschen integriert, so daß man sich den in der afb Religiosität lebenden Menschen gar nicht ohne die Gewissensverpflichtung zur Einhaltung der religiösen Regeln vorstellen kann. Der afb geprägte Mensch bleibt in Brasilien durch sein religiöses Verhalten nicht unbemerkt.³⁴⁰

Der afb Kult ist auf die Gefühlswelt der Brasilianer abgestimmt. Was in ihm geschieht, beruht auf einer genauen Kenntnis der brasilianischen Volksseele. Das Kultleben scheint Erfahrungen und Werte zu vermitteln, durch die sich der normale Brasilianer angesprochen fühlt. Unter der Wirkung des afb Kultes wird ihm plötzlich bewußt, daß durch die in ihm angesprochenen Saiten seines Seelenlebens eine Gefühlswelt geweckt wird, die in den bisher bekannten und praktizierten Formen der Religionsausübung nicht erfahren wurde. Der afb Kult strahlt Lebendigkeit und Freude aus, denn der in ihm lebende Mensch erfährt auf vielerlei Weise eine Erhöhung seines Lebens- und Daseinsgefühls. Schon allein

das kultische Miteinander, der Körperkontakt, die Formen lebendiger Anteilnahme an seinem Ergehen, die magischen Handlungen am Körper, das Verabreichen magischer Medizinen und die vielen religiösen Verhaltensweisen sind Anlaß genug, den afb Kult immer wieder aufzusuchen. Im afb Kult ist der Mensch wichtig. Hier werden die Möglichkeiten zur privaten und kollektiven Initiative geboten, die verborgenen Seelenkräfte werden geweckt und man erfährt sich als eine wichtige Person im Kultgeschehen.

Jeder Teilnehmer am afb Kult verspricht sich von seinen magischen Wirkungen eine konkrete Erfahrung, die irgendwann seinen Schritt in den afb Kult bestätigt. Die sporadischen oder permanenten Kultteilnehmer haben feste Vorstellungen und Erwartungen an den Kult. Diese Erwartung beruht auf der Überzeugung im Volk, daß den offiziellen Kultvertretern in ihrer magischen Macht alles möglich sei. Das ist der Grund, warum der afb Kult von den Menschen aller Schichten im Volk aufgesucht wird. Jeder Kultvater (Kultmutter) hat ein Netz sozialer Beziehungen zu seiner Verfügung, so daß ganz bestimmte erwartete magische Wirkungen eines Kultteilnehmers vom Kultleiter auch über das Telefon verwirklicht werden können. Die afb Kultvertreter arbeiten hauptsächlich im Gefüge der zwischenmenschlichen Beziehungen. Auf dem Hintergrund ihrer magischen Manipulationen werden deshalb ihre eigenen, auch materiellen, Interessen erkennbar.

Der afb Kult ähnelt dem Mysteriendrama, auch wenn er ein solches nicht aufführt. Der dramatische Charakter zeigt sich in dem heftigen und bewegungsvollen Kultablauf. Im Kultgeschehen begegnet man den angerufenen Geistmächten persönlich. Man bekommt lebendigen Kontakt mit dem "Heiligen". Diese Gegenwart des "Heiligen" wird durch Orakel- oder Kultpriester vermittelt. In einer Atmosphäre magischer Heiligkeit wird die Kultgemeinde durch lange andauernde Zeremonien auf die Begungung mit den heiligen Mächten vorbereitet. Diese erscheinen dann personifiziert in der kultisch verwandelten Gestalt des Priesters oder der ihm zugehörenden Assistenten.³⁴¹ Nun kann der lebendige Kontakt zu den Repräsentanten der Kultgottheiten aufgenommen werden. Im Auftrage der Kultgottheiten wenden sich Kultväter

oder Kultmütter ihren Klienten zu und vermitteln im Stadium der Geistbesessenheit zwischen Klient und Gottheit. Auf diese Weise können Kultklient und Kultgottheit aufeinander einwirken. In dieser Begegnung zwischen Mensch und angerufener Geistmacht liegt die Kunst beim religiösen Vermittler, dem Medium. Es muß in seinem Handeln und Verfahren so überzeugend sein, daß nicht einmal der leiseste Verdacht der Simulation seitens des Klienten auftaucht. Deshalb benötigt man zur Metamorphose der Persönlichkeit des Kultmediums die Hilfe des ekstatischen Tanzes, der Besessenheit und das Phänomen der Trance. Die Anwendung magischer Heilmittel und sonstiger anderer Praktiken unterstreicht die beabsichtigte Wirkung auf den Klienten.

Die Schwerpunkte des afb Kultgeschehens liegen weniger auf dem Hören als auf dem mystischen Schauen. In dieser Art Religiosität gehört die mystische Schau zum innersten Wesen und Kern einer ganz anders gearteten Welt-Sicht und Welt-Deutung. Das eigentliche kultische Verstehen geschieht auf dem Wege der Erfahrung und des Erlebens. Der einbruch des "Außerirdischen" in den terreiro wird damit zu einem wichtigen Mittel um Glauben an die Wirksamkeit außerirdischer Mächte im Terreiro zu bewirken. Der Kultgläubige wird gerade auf dem Höhepunkt des kultischen Geschehens die Gegenwart der Geistmächte durch ihm fremde Formen des Erlebnisses wahrnehmen. Die Kultmedien ihrerseits kennen eine ganze Skala äußerst beeindruckender Verhaltensweisen, durch die sie die Gegenwart der Geistmächte in ihrem Körper bekunden. In diesem suggestiven Milieu dienen alle Handlungen und Verhaltensweisen einem einzigen Ziel; das Erscheinen der kultischen Gottheiten oder Geistmächte soll gesehen und erlebt werden. Auf der Grundlage einer ganzheitlich erfassenden und den Menschen beeinflussenden Kulttätigkeit wird dem Teilnehmer ein Erleben zuteil, in welchem sich ihm die Schau jenseitiger Kräfte und Mächte eröffnet. ³⁴²

Der afb Kult dient dem Versuch, das Jenseits innerhalb einer abgegrenzten Zone zu objektivieren. Auf dem heiligen Boden, d.h. innerhalb eines magisch abgegrenzten Zirkels, dient die heilige Zeremonie der Objektivation der mythischen Überwelt. Die

gruppendynamischen Anstrengungen der Kultgemeinde dienen der Herstellung dieser geistigen Wirklichkeit, in welcher die konkrete Gegenwart der mystischen Oberwelt direkt erlebt werden soll. Gelingt die Objektivation dieser anderen Welt nicht, dann gibt es auch kein Jenseits. Das bedeutet, daß alle kultischen Bemühungen sich um die jetzt und hier erfolgende mythische Schau des Jenseits drehen. Die kultische Zeremonie dient der Wiederherstellung der von allen erwünschten ursprünglichen Verhältnisse, d.h. die Ursprungsordnung wird Gegenwart, die überzeitlich wirksame Macht wird real erfahren, der Mythos wird aktualisiert und im lebendig erfahrenen Ereignis der kultischen Präsenz der Gottheiten werden die Ursprungsverhältnisse wiederhergestellt. Durch die Begegnung und kultische Beeinflussung der lebendig erfahrenen Gottheiten werden ungleiche Verhältnisse beseitigt und durch die mystischen Kraftwirkungen die Wünsche und Bedürfnisse der Menschen geregelt. Die Steuerung des kultischen Geschehens geschieht durch den Kultpriester, der durch seine Entscheidungen im rechten Augenblick seiner Gemeinde eine solche mystische Schau und das Erleben der Gegenwart göttlicher Boten ermöglicht.

Der afb Kult dient der Herstellung eines mystischen Konsens zwischen Welt und Oberwelt. Die innerlich erfahrene mystische Obereinstimmung dient weitgehend auch einer rituellen Überhöhung sozialer Schichtungserfahrung. Die verschiedenen Gottheiten im Terreiro dienen den Idealvorstellungen der Teilnehmer, d.h. durch Darstellung ihrer Eigenart in Verhalten, Kleidung und Bewegung entsteht das Bild, das man sich vorgestellt hat und mit dem man sich identifiziert. Durch das Hineinschlüpfen in die Rolle der Gottheit erfährt der Darsteller eine Überhöhung seines eigenen Wertes und die tiefe Befriedigung innerhalb der Kultgemeinde anerkannt und respektiert zu werden. Alle Vorgänge im Kult dienen einer Art ekstatischer Transsubstantiation, in welcher die Kultteilnehmer in Rhythmus, Gesang und Bewegung eine völlige Einheit bilden. Das Zustandekommen der kollektiven Obereinstimmung wird zur Erfahrung eines gruppendynamisch und kollektiv erlebten Mysteriums. In dem ekstatisch religiösen Erlebnis zerfließen die Grenzen zwischen

den Menschen, sowie zwischen Welt und Überwelt. In diesem Moment ist für alle Teilnehmer die reale Welterfahrung ausgelöscht und eine veränderte, neue Welterfahrung tritt an ihre Stelle. Diese neue Welterfahrung ist allein vom Gefühl, vom Mystizismus, vom Glauben der im Schauen besteht und von der festen Überzeugung, mit den Gottheiten tief verbunden zu sein, bestimmt. Der afb Kult ist ein Weg mystisch-religiöser Welterfahrung. Wer in die Kultvorgänge integriert ist, weiß sich innerhalb einer im Kultgeschehen heraufgeführten anderen Welt zu Hause. Diese geistige Welt hat Offenbarungscharakter, denn die Glossolalien, die Bessenseheit und die ekstatischen Erfahrungen der kultischen Trance sind Elemente eines hochdifferenzierten Rituals. Dieses Ritual folgt einer definierbaren Tiefenstruktur und stimmt mit der Vision der Überwelt überein, die in der Gemeinde im rhythmischen Tanz erprobt und durch den Erweis der kultischen Phänomene geschaut wird. Im afb Kult wird mystische Harmonie angestrebt. Diesem Ziel dienen alle Instrumente und alle Vorgänge. als gruppensdynamische Erfahrung dient das Kultgeschehen der Erzeugung ekstatischer Trunkenheit und wird dadurch zu einer Flucht vor der Wirklichkeit des Alltags. ³⁴³

6.3.4 Der afrobrasilianische Kult als Heilsweg

Das Anliegen der afb Kultvertreter ist die gelebte und praktizierte Religion im Alltag. Das Anziehende und Verlockende dieser religiösen Betätigung ist, daß man im afb Kult mit Kräften und Mächten umgeht, die menschlichen Bedürfnissen dienstbar gemacht werden können. Dem Selbstverständnis der Kultführer entsprechend ist der Inhalt ihrer kultischen Betätigung die Vermittlung der Macht des "Heiligen" und die Praxis der Nächstenliebe. Im afb Kult soll dem Menschen zu einem besseren Leben verholfen werden. Dies geschieht durch Inanspruchnahme der Kräfte, die im afb Kult verwaltet werden.

Die Ausbreitung und Entwicklung der afb Kulte in Brasilien hat gezeigt, daß man in ihnen zunächst eine Form praktizierter Religiosität gesucht und gefunden hat. Durch die Nähe zum Menschen, und ganz auf die Bedürfnisse des Menschen zugeschnitten, wurde der afb Kult zum Religionersatz für alle die, die in der offiziellen katholischen Kirche nicht heimisch werden konnten. Demgegenüber fanden sie in den afb Kulturen eine Art der religiösen Vermittlung zwischen dem Diesseits und Jenseits, die sich durch konkrete Erfahrungen von selbst auswies. Die afb Kultvertreter haben es verstanden, sich im Umgang mit dem "Heiligen" überzeugend zu legitimieren. Ihre Bereitschaft auf die Bedürfnisse der Klientel einzugehen und die bindende Kraft ihrer magischen Praktiken brachte ihnen den Erfolg und eine rasch wachsende Kundschaft.

Die Kultpraxis und der wachsende Einfluß auf die Bevölkerung in Brasilien sind der Grund für das Selbstbewußtsein der afb Kultvertreter. Das ist der Hintergrund, warum afb Religiosität nicht mehr als untergeordnetes und unwissendes religiöses Verhalten angesehen wird. Heute wird der afb Kult bereits als Alternative zur römisch katholischen Kirche verstanden. War die afb Religiosität früher ein Teil der Volksreligiosität, so distanziert sie sich heute immer mehr von der katholischen Kirche, auch wenn sie deren sakramentalen Formen übernimmt, und versteht sich als Religion mit eigener Lehre und Praxis. In den afb Kulturen wird der Anspruch auf religiöse Exklusivität erhoben. Damit stehen die afb Kulte in Opposition zu allen anderen religiösen Bewegungen, auch wenn sie sich selbst als Synthese derselben verstehen und ihnen gegenüber offen bleiben.

In seiner vielfältigen Ausdrucksform ist der afb Kult als Vorstufe für die brasilianische Neureligion der Umbanda zu sehen. Auch wenn innerhalb der Umbanda der Anspruch erhoben wird, in sich alle alten und neuen religiösen Traditionen zu vereinen, so sind die bewährten afb Traditionen in der Umbanda unverkennbar.

Der afb Kult wird als Zentrum religiöser Heilsvermittlung und Heilserfahrung verstanden. Wer an seinen Wirkungen interessiert ist, muß sich den Kultregeln unterwerfen. Nur auf diesem Wege sind die besonderen religiösen und kultischen Erfahrungen möglich. Dabei wird die Verflechtung in die Kulthandlungen als Weg und Zugang zum Heiligen verstanden. Der afb Kult dient der Abwendung von Unheil und der Erfahrung der im Terreiro vermittelten heilenden Kräfte. Der afb Kult ist ein mystischer Heilsweg, den man betreten muß, will man Zugang zum Heil erlangen.

Die Unterschiede

Die afb Kulte haben in ihrer zeitlich und regional bedingten Eigenart der religiös-therapeutischen Lebensbewältigung gedient. Der Pajelança-Kult wurde in Anspruch genommen um mit der Geisterwelt Kontakt aufzunehmen und um Krankheiten und bösen Einflüssen zu wehren. Im Catimbó suchte man die religiös-magische Lebensbewältigung, doch sind in ihm auch Anzeichen einer Abwehr gegen kulturelle Entfremdung erkennbar. Der Candomblê dient der Erhaltung ethnischer Authentizität und religiös-magisch begründeter Selbstbestimmung und Selbstheilung. In der vorwiegend städtischen Macumba geschieht ethnische Anpassung, Sozialisation und Integration in eine neue Gesellschaftsform. Die Umbanda ist die religiöse Synthese aller vorangegangenen afb Kulte. Sie umfaßt hauptsächlich die in Brasilien vorhandenen traditionellen Religionsformen wie sie in den katholischen, synkretischen, spiritistischen und esoterischen Lehren vorgefunden wurden. Allen afb Kulturen gemeinsam ist die zeitlich begrenzte Flucht aus der Unheilsituation. Die Verwirklichung des Heils als einer konkret erfahrbaren Wirklichkeit ist letztgültige Intention der afb Kulte.

Die Eigenart

Auf dem Hintergrund geschichtlicher, kultureller und gesellschaftlicher Vorgänge sind die afb Kulte Reaktion und Antwort der Menschen auf das ungleiche Verhältnis innerhalb der Gesamtbevölkerung und auf eine für die Unterschicht durch die Jahr-

hunderte gleichbleibend vorgezeichnete Lebenssituation. In den afb Kulturen geschieht religiös-symbolische Interaktion und rituell therapeutische Behandlung. Als ein "working concept of religion"³⁴⁴ schaffen die afb Kulte ein System religiöser Interpretation der Wirklichkeit und religiöse Teilhabe in einem Netzgeflecht sozio-religiöser Art. Die lebendigen und aktiven Formen des expressiven religiösen Zeremoniells ermöglichen eine intensive Erfahrung von Gemeinschaft. Die afb Kulte sind das Gegenüber zu einer mehr statisch aufgefaßten Art von Religiosität, die keinen Bezug zum Leben und zu den Vorgängen des Lebens für den einzelnen zu haben scheint. Die in den afb Kulturen stattfindende "religiöse Arbeit" hat das Ziel, die Hoffnungslosigkeit des als ungerecht empfundenen Lebensschicksals zu überwinden.

Der Weg

Die afb Kulte sind Religion im Vollzug. Als religiöses Hilfsangebot und als Ausdruck einer religiösen Subkultur sind sie Neuformulierung des gelebten Glaubens. Als heiliger Dienst verstanden haben diese Kulte eine Vermittlungsfunktion auf den verschiedenen Ebenen der menschlichen Daseinsbewältigung. Innerhalb der bewußt gesteuerten religiösen Großfamilie werden alle Unterschiede zwischen den Menschen aufgehoben. Die Kulttherapie dient der Wiederherstellung des Gleichgewichtes für Menschen, die unter der Einwirkung von Krankheiten oder unter dem Eindruck belastender Lebensbedingungen körperlich und seelisch leiden. Als Ausdruck einer religiösen Befreiungsbewegung wird in den afb Kulturen die Umkehrung der als negativ erfahrenen Lebensverhältnisse angestrebt. Die sozial-religiöse Ventilfunktion liegt in der Aktion, Konversion und Stimulation des einzelnen und der Gemeinschaft.³⁴⁵ Eine suggestiv gehandhabte Seelsorge zeigt sich durch ihre konkrete Wirkung auf die Gruppe. Die eigenen Interessen werden auf dem magischen Weg verteidigt. Im Kultdrama geschieht Kampf und Auseinandersetzung mit den Kräften, welche die persönliche Entfaltung des einzelnen und seinen Fortschritt verhindern. Durch die religiöse Ersatzhandlung ergibt sich die Möglichkeit zur persönlichen Entfaltung und zur sozialen Anerkennung in der Gruppe, indem man Status und Prestige durch den Aufstieg in der Kulthierarchie erreicht.

Das Kultgeschehen dient der Reduzierung von Spannungen, die durch Frustration oder andere unheilvolle Erfahrungen verursacht wurden. In kulturell und sozial erlaubter Form können sich unterdrückte Impulse und psychosomatisch bedingte Verdrängung kann sich durch rekreative und katharische Akte ausagieren. Die Ventilfunktion dieser Art spiritueller Gläubigkeit liegt in der Flucht aus der als existentiell erfahrenen Ausweglosigkeit in die Transzendenz. Diese Art spiritueller und doch konkreter Gegenmaßnahmen vermittelt im Akt kultischer Verwirklichung das Gefühl, an der Gestaltung des eigenen Schicksals nicht unbeteiligt zu bleiben.

Der Ort

Der zentrale Ort zur religiösen Erziehung und zur Pflege der Kulttraditionen ist der Terreiro. Das Kultgeschehen im Terreiro dient der Wahrung und dem Aufbau einer eigenen Identität, der gegenseitigen Anerkennung und der Herstellung eines Klimas der Gleichheit und Brüderlichkeit untereinander. Diesem Ziel dienen die Normen und Regeln im Terreiro. Der Terreiro ist noch immer Afrika im Kleinen. Sich im Terreiro zu bewegen bedeutet symbolisch nach Afrika, zum Ursprung, zur Quelle des Lebens zurückzukehren.³⁴⁶ Der Terreiro ist von der profanen Welt abgegrenztes Hoheitsgebiet der afb Gottheiten. Nur im Terreiro sucht man die lebendige Verbindung zu den Gottheiten. In ihm geschieht Anbetung und Verehrung. Die lebendig erfahrene Gegenwart der Gottheiten ist Ziel des Kultgeschehens und Grund zu großer Freude. Die Begegnung mit den afb Kultgottheiten wird aus Gründen der Lebensbewältigung gesucht.

Der Terreiro ist Heimat für den sozial entwurzelten Menschen. In ihm sucht der einzelne Orientierung und Weisung in konkreter Notlage. Das religiöse Verhalten innerhalb und außerhalb des Terreiros dient der Kompensation einer Vielfalt menschlicher Bedürfnisse. Die religiöse Sehnsucht streckt sich aus nach der konkreten Nähe und der greifbaren Erfahrung der im Kult lebendigen religiösen Wirklichkeit. In der Übersteigerung der religiösen Gefühle geschieht mystische Vereinigung mit

der angerufenen Gottheit. Dies wird besonders in der Trance und in dem Phänomen der kultischen Besessenheit erfahrbar.³⁴⁷ Der musikalische Apell an die Sinne, läßt den einzelnen außer sich geraten und dadurch wird es ihm möglich, ein besonders starkes Einheitsgefühl unter seinesgleichen zu erleben. Die gegenseitige Hochachtung innerhalb der Kulthierarchie wird zum realen Ausgleich gegenüber der Geringschätzung und Demütigung, die gerade der Mensch der Unterschicht im Alltag erfährt und erlebt. Die Inkarnation der Gottheit im einzelnen dient der Selbstbestätigung für den Menschen, der unter den negativen Eindrücken seiner Umwelt zu verkümmern droht. Der Terreiro dient der Befreiung des unterdrückten Menschen, der seiner prekären Lebenssituation für einige Momente entfliehen will und der seine Bestätigung in dieser Art religiöser Selbstüberhöhung sucht.

Die Struktur

Die afb Kulte sind ihrer Struktur nach das verkleinerte Spiegelbild der brasilianischen Gesellschaft. Auf der religiösen Ebene setzt sich eine Art "geistlicher Coronelismo" fort, der seine Anhänger bewußt in einer religiösen Dependenzsituation hält. Der Mangel an Partizipation und Integration innerhalb der Unterschichten hat die Fortführung eines religiösen "Patron dependent relationship" ermöglicht. Das bedeutet, die afb Kulte haben Ersatzfunktion. Sie füllen ein religiös-soziales Vakuum aus, welches sich in Brasilien durch die Übergangssituation von der Agrar-zur Industriekultur gebildet hat. Die afb Kulte tragen den Bedürfnissen des Menschen nach Sicherheit, persönlicher Annahme und Zuwendung, persönlicher und affektiver Beziehung, sowie der Verflechtung von Religion und Alltag Rechnung. Sie sind Ausdruck von Selbstbestimmung, Freizeitgestaltung und religiöser Hingabe, die sich in kreativer Form im afb Kultgeschehen äußert. Dem Drang zur Machtentfaltung bewußter Persönlichkeiten steht die Opferwilligkeit derer gegenüber, die auf magischem Wege ihre Lebenssituation zu verbessern suchen. Der afb Kult ist religiöse Verteidigung gegen eine aufgezwungene Lebenssituation, ein Kampf gegen die Passivität

und Apathie, die sich derer bemächtigt, die unter den sozialen Unterdrückungsmechanismen leiden. ³⁴⁸

Die Macht

Der afb Kult ist ein religiöses Kraftzentrum. Die in seiner Mitte entwickelte und entfaltete religiöse Macht steht im Gegensatz zu der profanen, den zivilisatorischen und technischen Menschen verpflichtenden wirtschaftlichen Macht. Die wachsende Solidarität mit der religiösen Macht ist Zeichen und Hinweis darauf, daß man sich unter ihrem Einfluß gegen eine zunehmende soziale Unterdrückung zu wehren versucht. Ein wesentlicher Teil der afb kultischen Bemühungen dreht sich um die Verbesserung der eigenen Lebenslage und des Lebensstiles. Der afb Kult soll zu einer wachsenden Teilhabe an wirtschaftlichen Gütern und zu einem durch den Kult vermittelten sozialen Lebensaufstieg verhelfen. Dieses Ziel versucht man immer gemeinsam zu erreichen. Es fällt auf, daß die Tätigkeit der Kultteilnehmer keine individuelle Handlung zuläßt. Es ist immer ein Handeln in der Gruppe. Damit ist der einzelne aus der Isolation der Masse herausgenommen. Der religiöse Zusammenschluß ermöglicht ein Gefühl der Gemeinschaft und Solidarität. In einer extremen Umbruchsituation ist solch ein sozialpsychologischer Vorgang für einen verunsicherten Menschen die Grundlage zur Wiedererlangung seines sozialen und seelischen Gleichgewichtes. ³⁴⁹

Diese Art religiöser Gruppenbildung ist ein Instrument der Konfliktregelung. Innerhalb der Gruppe werden entstehende Probleme geregelt und man macht die befreiende Erfahrung zu einer großen Familie zu gehören der man sich verpflichtet fühlt und die die gleichen Interessen verfolgt. Innerhalb der abgesteckten Grenzen des Terreiros wird nach anderen Gesetzen gehandelt. Es sind die Normen einer Gegen-oder Protestgesellschaft, die mit den vorherrschenden Lebensumständen und Verhaltensweisen innerhalb der brasilianischen Gesellschaft nicht einverstanden ist. Wer den Terreiro betritt muß alles "draußen" erlebte hinter sich lassen. Im religiösen Beziehungsfeld treten andere Prinzipien in Kraft, die dem Menschen nicht nur das Dasein erleichtern sondern ihn

auch als Person in allen seinen Anliegen ernst nehmen. Der familiäre Charakter des Kultes ermöglicht wachsendes Vertrauen und eine gewisse Geborgenheit, die dem einzelnen zur entscheidenden Lebenshilfe werden kann. Der Aufbau einer vertrauensvollen Beziehung geschieht durch den geheimnisvollen Umgang mit der dort wirksamen Kraft und heiligen Macht. Die personifizierte "Macht des Heiligen" wird zum entscheidenden religiösen Grundwert. Von der Entfaltung dieser "heiligen Macht" hängt das Überleben der Kultgruppe ab. Der konkrete Einsatz der "Macht des Heiligen" wird in den Händen der religiösen Führer zum Steuerungsmechanismus innerhalb der Kultgruppe. Diese Macht kann positiv oder negativ angewendet werden. Vom rechten Gleichgewicht des kultischen Gebrauches von Macht hängt es letztlich ab, ob die Beziehungen innerhalb der Kultgruppe gefestigt werden können oder ob sie unter dem Eindruck von Machtmißbrauch wieder zerfallen. ³⁵⁰

Der Sinn

Als Religionssystem stiftet der afb Kult Sinnzusammenhänge. Dem Individuum vor- und übergeordnet ermöglicht dieser Kult dem Menschen die Erfahrung von Sinntranszendenz, Sinngebung und Sinnfindung. ³⁵¹ Die Kultlehre beansprucht Allgemeingültigkeit, denn sie beruft sich auf Jahrtausende alte Quellen. Sie verspricht dem Menschen die Wiederherstellung seines verlorenen kosmischen, religiösen und sozialen Gleichgewichtes. Dieses Religionssystem konzentriert sich auf ein möglichst umfassendes und den Menschen ganzheitlich ansprechendes Angebot. In diesem System ist die Welterfahrung engstens mit religiösen Werten verflochten. Welterfahrung und Religion umgeben den Menschen, halten und tragen ihn, prägen ihn in seiner Persönlichkeitsstruktur und lassen ihn sich selbst als in Übereinstimmung und Harmonie mit den Kräften des natürlichen, sozialen und personalen Kosmos erfahren. Der Mensch fühlt sich in diesem Religionssystem ganzheitlich angesprochen, denn diese Art Religiosität dreht sich hauptsächlich um den Menschen selbst. Für die Art seiner Beziehung zu Welt und Mensch dient die Fülle der Lehren, Überzeugungen und praktischen Hinweise.

Der afb Kult durchdringt alle Lebensbereiche, Handlungen und Lebensäußerungen des Menschen. Er bewegt sich auch auf der Ebene menschlicher Bedürfnis- und Triebbefriedigung. Ohne eine Veränderung der inneren Einstellung zu verlangen - gemeint ist der Appell an das Gewissen, Abkehr von menschenunwürdigem Verhalten etc. - werden in ihm der Kompensation der Instinkte die nötigen Freiräume verschafft. ³⁵²

Das Opfer

Unter den rituellen Kulthandlungen ist das Opfer als einer kultischen Beschwörungsgeste hervorzuheben. Das rituelle Opfer ist versuchte oder tatsächliche Kommunikation mit einer oder mehreren geistigen Wesenheiten, die in Personen oder Sachen enthalten gedacht werden. Die Opfergabe ist als Versuch der Beschwichtigung oder Beschwörung der angerufenen Gottheit zu sehen. Ein anderer Weg für die konkrete religiöse Kommunikation ist die kultische Besprengung des Opfernden mit dem Blut des geopferten Tieres. Das Blut als Bannungsmittel und als Träger heiliger Kraft-oder Seelensubstanz dient nicht nur im Ritus kultischer Reinigung, sondern wird als fundamentale Verbindung des Opfernden mit der Gottheit, die das Opfer empfängt, verstanden. Auf diesem Wege der Vermittlung wird eine mystische Union des Opfernden mit dem Opfertier und der zu befriedigenden Gottheit hergestellt. Die innige Verbindung mit der Kultgottheit wird zu einer Beziehung, die sich auf alle Ebenen des Kultes erstreckt und die sich in der Zugehörigkeit und im Verhalten der gesamten Kultgruppe gegenüber ausweist. Jeder Kultteilnehmer ist vom rituellen Opfer abhängig, denn die wöchentlich wiederholten Opferungen bestärken den Glauben an die Wirksamkeit des Opfers. Das rituelle Opfer ist ein geeignetes Instrument, den Kultangehörigen fest an den Kult selbst und an die Kultgruppe zu binden. ³⁵³

Hinter dem Opfervorgang werden menschliche Grundbestrebungen erkennbar. Der Mensch setzt im Opfer Zeichen seiner Bereitschaft zur Enthaltsamkeit, zur Hingabe und zum Verzicht um des Heiligen willen. Der Opfernde handelt in der Gewißheit, daß dies

der Weg ist um sich mit dem personifizierten "Heiligen" zu verständigen. So signalisiert er durch sein Opfer, daß er begriffen hat den Empfang göttlicher Gaben und Wirkungen nicht ohne eigenes Opfer, Hingabe oder Verzicht in Empfang nehmen zu wollen. Die Art seines Opfers läßt die Intentionen erkennen. Im Opfervorgang liegt die Versuchung, durch Form, Wert oder Volumen der Opfergabe die Gottheit günstig zu stimmen und damit die gewünschten Wirkungen zu erzielen. Der dahinter erkennbare Gedanke einer analogen Seinsordnung kommt in dem Verhalten des *do ut des* oder *do ut possis dare* zum Ausdruck. Der Opferer spendet seinem Gott, damit der ihm wieder zukommen lasse, was dieser von ihm erbittet. Der Ursinn dieses Vorganges ist: Ich gebe dir Macht, daß du Macht hast und damit das Leben nicht aus Mangel an Macht ins Stocken gerät. Der Empfänger der Opfergabe ist durch die Annahme wiederum verpflichtet, den Geber zu beschenken. Der Opfervorgang schließt ein zauberhaftes oder magisches Einheitsband um Geber und Empfänger, denn er verhaftet den Empfänger dem Geber. In ihm kommt ein gegenseitiges Anerkennungs- und Abhängigkeitsverhältnis zum Ausdruck. Nach der Vorstellung, daß alles was dem Menschen wertvoll ist auch der Gottheit wertvoll ist und darum dargebracht wird, wird das Gabenopfer vollzogen, denn dadurch wird es zum Ausdruck vollster Zufriedenheit für beide Beteiligten.³⁵⁴

Wer den Weg des kultischen Opfers beschritten hat, kann ihn schwer wieder verlassen. Der gegenseitig bindende und verpflichtende Charakter kommt in der strengen Regel der *"obrigação para o santo"* (Verpflichtung gegenüber dem Heiligen) zum Ausdruck. Diese Verpflichtung einzuhalten bedeutet regelmäßig am Kult und an allen anderen Kultveranstaltungen teilnehmen zu müssen. Die kultische Verpflichtung gegenüber dem persönlichen Heiligen, mit dem an in tiefem persönlichen Verhältnis steht, ist oberstes Gebot. Wer gegen die Verpflichtung verstößt, wird nicht nur vom eigenen spirituellen Führer bestraft und verlassen, sondern er muß mit dem Zorn des Kultführers und mit dem Druck der Kultgemeinde rechnen. Oberhaupt ist der ganze Kult in allen seinen Lehren, Handlungen und Ausdrucksformen darauf angelegt, diese feste innere Bindung an den Heiligen, den heiligen Kultführer und an die heilige Gemeinschaft herzustellen. Auf diesem

Wege lernt der einzelne Kultteilnehmer, daß sein Hilfs- oder Schutzgeist (orixá) ihm in allen Dingen zur Verfügung steht. Die Konsequenz dieser Inanspruchnahme ist der totale Gehorsam gegenüber seinem Orixá, den Weisungen des Kultvaters und gegenüber den ihm auferlegten Tabus oder besonderen Verpflichtungen.³⁵⁵

Das Opfern hat für den Kultteilnehmer eine helle und eine dunkle Seite. Hat er gelernt seinen "Heiligen" zu befriedigen, d.h. ihn durch Einhalten seiner Verpflichtungen versöhnlich und für ihn geneigt zu machen, darf er damit rechnen seine persönlichen Wünsche erfüllt zu bekommen. Diese Wünsche drehen sich hauptsächlich um seine täglichen Bedürfnisse, um Frieden und Harmonie in seinem Leben, sowie Schutz vor allen negativen Ereignissen und Einflüssen. Die dunkle Seite dieses geistlichen Kontraktes beginnt er zu spüren, wenn das Unglück ihn ereilt. Dann hat sein geistlicher Führer (orixá) den Spieß umgedreht und aus dem Führer ist ein Verfolger geworden. Für jeden Kultgläubigen ist das ein schwerer Schlag, denn er muß sofort vermuten, seine Verpflichtungen nicht eingehalten oder sonst irgend etwas gegenüber dem Kult, der Gottheit oder den Kultteilnehmern unterlassen zu haben. Nach dem Glauben und der herrschenden Anschauung der Kultteilnehmer ist dies das Schlimmste, was einem Kultteilnehmer widerfahren kann. Von der helfenden, schützenden und mächtigen Kraft seines "Heiligen" verlassen zu werden ist gleichbedeutend mit dem Verlust des Lebens. Von diesem Moment an muß der Gläubige mit dem Schlimmsten rechnen, denn der Abbruch der Beziehungen zu seinem "Heiligen" bedeutet, daß ihm vortan im Leben nichts mehr gelingt. Er muß mitansehen, wie in seinem Leben und im Leben seiner Familie alles durcheinandergerät.

Die Angst der Kultgläubigen vor diesem Zustand des Alleingelassenseins durch den persönlichen Heiligen kann unerträglich werden. Diese abgrundtiefe Angst kommt in den Überzeugungen zum Ausdruck, die von der negativen Einwirkung der mächtigen orixás auf den ungehorsamen oder abtrünnigen Kultteilnehmer sprechen. Der innere und äußere Abstand zum persönlichen orixá führt zu Mißgeschick, bösen Ereignissen, persönlicher Verfolgung unter Einschluß von depressiven Verhaltensstadien,

zerrüttete Ehe- und Familienverhältnisse, Verluste, Lebensbedrohung, die verschiedensten Ängste und Krankheiten. Die Grundangst stammt aber aus der Gewissensbelastung seinen religiösen Verpflichtungen gegenüber dem orixá in Kult und Ritual nicht nachgekommen zu sein. Diese Angst kann sich in schweren körperlichen und seelischen Leiden manifestieren. Überhaupt sind alle Schwierigkeiten die im Leben auftreten durch eine kultische Unregelmäßigkeit erklärbar. Sie werden als besondere Strafe gewertet, und zeigen sich besonders bei sexuellen Störungen, bei Schwierigkeiten im Arbeitsverhältnis, bei Verlusten und bei lebensbedrohenden Unglücken und Krankheiten. Dies alles wird auf die mangelnde oder schlechte Beziehung des Gläubigen zu seiner Gottheit, seinem Kult oder auf die Nichteinhaltung seiner religiösen Verpflichtungen zurückgeführt.³⁵⁶

Der Kultgläubige lebt in dem konstanten Bemühen, seine persönliche Gottheit und die anderen Gottheiten im Kult zufriedenzustellen. Diesem Anliegen dienen die Opfergaben wie Speisen und spezielle, dem orixá einzeln gewidmete Gegenstände. Oberster Grundsatz ist: Der orixá muß mit seinem ihm ergebenen Kind ("filho") zufrieden sein, damit dieses in Frieden und Harmonie leben kann. Das geistliche Kind lebt von der Gunst seiner Gottheit.³⁵⁷ Diese Beziehung hat wirtschaftliche und ökonomische Aspekte, denn die mächtige Entität wird versorgt durch Speisen, Grundnahrungsmittel, Waren, Geld und konstante Verehrung. Dies alles ist notwendig, damit die Gottheit schützt und nicht verfolgt. Das aus diesem Verhältnis stammende Klima der Angst ist bereits ein wichtiger Faktor im Volksleben Brasiliens, denn die Beziehung zwischen Gottheit und Mensch ist die Beziehung eines Herrn zu seinem Sklaven.³⁵⁸ Hinter diesem religiösen Verhältnis steht die lange soziale Entwicklungsgeschichte Brasiliens, in welcher die soziale Distanz zwischen reicher Oberschicht und armer Unterschicht bisher immer die Konstante im Volksleben gebildet hat. Dieses soziale Mißverhältnis reflektiert sich im Kult, in welchem die Kultkinder alles drangeben, damit sie die Gunst und den Schutz der Götter erlangen. Die Erfahrung dieser Gunst hängt davon ab, ob man sich voll und ganz dem Kult verschreibt und den herrschenden Kultgesetzen unterwirft.

Der einmal beschrittene Weg des kultischen Versöhnungshandelns, sowie der Glaube an diese Form der religiösen Kommunikation zwischen Diesseits und Jenseits zwingen den Kultgläubigen zu ununterbrochener kultischer Tätigkeit. Da er Frieden und Harmonie in seinen vertikalen und horizontalen religiösen Beziehungen anstrebt, soll die Herstellung einer geistigen Beziehung zu Welt und Oberwelt entlasten und ihm das Gefühl mystischer Geborgenheit vermitteln. Der Weg des Opfern weist jedoch in eine andere Richtung. Der Opfernde ist nie sicher, ob sein Opfer angenommen wird. Jede Unregelmäßigkeit im Ablauf des Lebens oder Alltags wird ihn an seine Verpflichtungen erinnern. Den Weg des Opfers zu verlassen bedeutet für ihn ein noch größeres Risiko, denn der Verlust der schützenden Gottheit hat den Verlust der inneren Stabilität des Menschen zur Folge. So ist er in diesem Glauben ein Gebundener, ein im religiösen Abhängigkeitsverhältnis befangener Kultgläubiger, der es nicht wagt das Leben herauszufordern ohne die Götter zu befragen. Seine Befangenheit ist vergleichbar mit dem Stadium der Kindheit, denn er ist von seinen Kultführern und ihrer Interpretation der Lebensvorgänge vollkommen abhängig.

Die Gestalt

Den Gegenpol zu dem Depression und Angst fördernden kultischen Opferhandeln bildet das afb Kultfest. An dem öffentlichen Kultfest dürfen alle die teilnehmen, die in die Struktur des Kultes in irgend einer Form integriert sind und ihren Teil zur Funktion und Erhaltung des Kultes beitragen. Das afb Kultfest hat einen freudigen und überschwenglichen Charakter. Die dazu eingeladenen Personen, die nicht zum Kult gehören, sind entweder Interessierte, Neugierige oder potentielle Kandidaten, die zukünftig dieser afb Kultgemeinschaft angehören werden.

Für das Kultfest wird das Kulthaus mit Innen- und Außendekorationen geschmückt. Im Gegensatz zur Opferhandlung, die geheim und nur für die Angehörigen des Kulthauses zugänglich ist, hat das Kultfest öffentlichen Charakter. Dieses Kultfest kann einen langen Zeitraum einnehmen. Mit den notwendigen Vorbereitungen dauert es oft mehrere Tage. Zu den Kultfesten werden die Kultchefs anderer Terreiros eingeladen. Alle Teilnehmer und Gäste erscheinen mit sauberer Kulthkleidung. Die Art der Kleidung variiert nach Region und Tradition.

Während der Festlichkeiten wird viel gesungen. Alle Gesänge und Rhythmen werden durch Trommeln und Händeklatschen begleitet. Innerhalb des großen Kreises von Personen tanzen die Kultchefs und Kinder des Heiligen im Trancestadium. Obwohl das Fest Freude ausstrahlen soll, kann man es nicht verhindern, daß sich in den Gesichtern der Teilnehmer immer wieder die Ängstlichkeit, Unsicherheit und Depression zeigen. Das bedeutet, daß innerhalb dieser festlichen und freudigen Phase des Kultfestes die manisch euphorischen und depressiven Verhaltensweisen des Kultteilnehmers darauf hinweisen, wie sehr er versucht seiner Ängste Herr zu werden und für seine seelischen und körperlichen Probleme die Lösung zu finden. Das Kultfest ist Ausdruck der Negation. Die Kultgemeinde versucht zeitweise den Anläufen der Melancholie und der Depression zu entfliehen. Man sucht den Verlust im Leben zu kompensieren indem man durch eine umfassende Enthemmung und Überschätzung der eigenen Persönlichkeit sich in eine auffallende Antriebsvermehrung, also eine künstliche Euphorie, hineinbegiebt, die sich in Hyperaktivität äußert. Das ist der Hintergrund der auffallenden abf Fröhlichkeit und Festlichkeit. ³⁵⁹

Die Funktion

Der abf Kult hat wenig reflektiven, dafür aber um so mehr funktionalen Charakter. Die Ursachen, den abf Kult aufzusuchen, liegen in den Störungen des menschlichen Lebens auf allen Ebenen. Durch den Besuch im abf Kult sucht man die Wiederherstellung affektiver, leib-seelischer, sozialer oder ökonomischer Mißverhältnisse. Als eine religiöse Form psychosozialer Selbstregulierung bedient man sich des magischen Weges oder Einflusses um im Zusammenhang der Kultfunktionen Lebenskrisen zu bewältigen.

Das wird vollend deutlich, wenn man beobachtet, wer den abf Kult aufsucht. Ein Großteil der Besucher des abf Terreiros leidet unter körperlichen und seelischen Krankheiten. Es sind Personen, deren affektive Störung sich durch die jeweiligen psychopathischen Stadien erweist. Viele Menschen kommen in den Terreiro, weil sie einen bestimmten Verlust erlitten haben. Entweder ist jemand gestorben, oder er hat Frau und Familie ver-

lassen. Oft wird im Terreiro nach Wiedererlangung eines ökonomischen Status, Beruf und Anstellung, und vor allem der Gesundheit durch die Hilfe der "Götter" ersucht. Viele Personen fühlen sich durch Zauberei oder andere magische Handlungen verfolgt und suchen nun eine Befreiung durch Bewirken der Kontramagie, die durch den "pai de santo" vorgenommen werden muß. Diese Art magischer Zirkulation ist ein Teufelskreis, dem sich der tief im magischen Netz verhangene Kultgläubige nicht zu entziehen vermag. Er muß immer wieder zum eigenen Kult oder zu einem anderen Terreiro zurückkehren, um wenigstens zeitweilig seinen inneren Frieden zu finden. ³⁶⁰

Der weit gespannte Rahmen persönlicher oder kollektiver Unheilserfahrung fordert das Verhalten des einzelnen oder der Gruppe heraus, dem Unheil zu begegnen, sich dagegen zu wehren oder durch eine besondere Heilserfahrung das Unheil zu annullieren. Das persönlich erfahrene Unheil setzt Denk- und Handlungsmechanismen in Bewegung. In welcher Form kann Unheil in Heil, hier und jetzt, verwandelt werden? Die kirchlichen Institutionen sind, obwohl über das ganze Land verbreitet, zu einer durchschlagenden Hilfsaktion nicht in der Lage. Ihre aufopfernde Tätigkeit kann immer nur mit dem Tropfen auf dem heißen Stein verglichen werden. Die Menschen selbst sind in den meisten Fällen zu hilflos und unwissend um den rechten Schritt zu tun, der ihre Lage verändern könnte. So sucht man im afb Kult eine Veränderung der Lebensverhältnisse. Auch wenn der Kult keine faktische Änderung der Lebensverhältnisse bewirkt, so geschieht doch in ihm das für den einfachen Menschen wichtigste. Er ist der sozialen Isolation entnommen, erfährt Gemeinschaft mit Anderen und in ihm wird die Hoffnung lebendig, daß die magischen Handlungen eines Tages doch zum Erfolg führen werden. Im Kultteilnehmer bleibt die Hoffnung, daß das von ihm ertragene Unheil in Form von Pech, Unglück, Armut und der Erfolgs- und Hoffnungslosigkeit eines Tages ein Ende haben wird. Bis zu diesem Tage begnügt er sich mit der persönlichen und realen Erfahrung, Objekt persönlicher Zuwendung und Annahme in einem religiösen Kreis zu sein, der ihm soziale Orientierung und Beziehung ermöglicht und der ihn in seinem Glauben an das Wirken persönlicher Schutz- und Heilsmächte bekräftigt. ³⁶¹

Das Ziel

Die Funktionalität des afb Kultes dient der Erlangung individuellen und sozialen Heils. Der zentrale Bezugspunkt des afb Gemeindelebens ist das magische Heilen. Es besteht vor allem in praktischer Lebenshilfe, im Heilen von Krankheiten psychischer und physischer Art und um ein Heilmachen der unterschiedlichen Lebensbeziehungen zu Mitmensch und Umwelt. Die heilmachenden Prozesse werden in ihrer institutionellen Gestaltung durch die geistigen Mittler des Heils, die orixás, eingeleitet und beeinflusst. Deshalb ist ihre Anrufung und Anbetung der Mittelpunkt des kultischen Geschehens, das vor allem in den Kreisen des Candomblé als Heilsgeschehen aufgefaßt wird. Diese institutionell festgelegte Praxis des Heilens korrespondiert einem dem Einzelnen und der Gemeinde bekannten und geläufigen Schema, nachdem die verschiedensten Unheilserfahrungen den einzelnen orixás zur Behebung des Schadens zugeordnet werden und deren Therapie institutionell festgelegt ist. In diesem Funktionssystem ist jeder orixá für einen bestimmten Bereich menschlicher Unheilserfahrung zuständig. Natürlich sind orixás auch in Situationen des Unheils zuständig, deren Ursache nicht bekannt ist. Vor der Therapie muß dann eine spezielle und individuelle Diagnose erstellt werden, damit die Verursacher des Unheils festgestellt werden können.

In der nach allen Seiten hin offenen Gemeinde der Macumba, ist zunächst der Macumbeiro der Mittelpunkt der Gruppe. Mit Hilfe der von ihm angerufenen Geistwesen versucht er das Unheil zu ergründen und die Heilung, bzw. das Heil herbeizuführen. Von seinen individuellen Heilfähigkeiten und von seinem Wissen hängt es ab, ob die sich durch ihn als wirksam erweisenden Geistwesen in ihrer therapeutischen Funktion bewähren. Der Macumbeiro kann auf die persönlichen Probleme des einzelnen unmittelbar eingehen. Dies geschieht unter Anwendung sympathetischer und apotropäischer Gebärden.

Das Heilshandeln der Umbanda vollzieht sich unter Beimischung der verschiedenen esoterischen und spiritistischen Vorstellungen. Als eine neue Ausdrucksform synkretisch-religiöser Heilserfahrung

benützt die Umbanda Teile des Referenzsystems der katholischen Kirche. Ihre Heilvorstellungen beziehen sich mehr auf die Gruppe, d.h. auf die gesamte Kultgemeinde. Aus dem Erbe der Macumba kennt sie jedoch auch das individuelle Heilen am einzelnen Gläubigen. Die Vielzahl der Geistwesen innerhalb der Umbandatradition sind die Garanten der Heilpraxis, denn sie haben angeblich Teil an den das All durchwaltenden heiligen Kräften, die sie im Kult den Menschen vermitteln. Die therapeutische Funktion dieses Kultes bezieht sich auf die vorangegangenen Beobachtungen. Ein besonderes Schwergewicht liegt auf dem Austreiben der bösen Geister und dem Verabreichen der magischen Medizinen. In der Umbanda wird man von unheilvollen Einflüssen befreit (descarga). Man braucht nur die dazu notwendigen "Passes" (gemeint sind die aus dem Messmerismus bekannten magischen oder magnetischen Striche am Körper) zu nehmen. Gegen drohendes Unheil kann man sich durch den besonderen Ritus des Körperverschließens (Fechamento do Corpo) absichern. Damit ist die Person gegen sichtbare und unsichtbare Fluiden, Aggressionen oder andere geistige Wirkungen geschützt. Durch den Körperverschluß-Ritus wird der Möglichkeit vorgebeut, daß eventuell böse Geister den Körper als Wohnun in Besitz nehmen.

Die Funktionen des afb Kultes sind stark auf den Menschen und seine Beziehungen zu Mensch und Umwelt bezogen. In ihm vollzieht sich das Heilen. Heil geschieht durch Hilfe des "Heiligen". Wer an diesem Heilsgeschehen teilnimmt, der bekommt Teilhabe an diesem Heil. Dieses Ziel wird jedoch immer nur punktuell erreicht. Der Kultgläubige kann sich seines "Heils" nie sicher sein, denn schon die nächste Unheilerfahrung läßt ihn erneut nach Hilfe und Heil Ausschau halten. Seine Sicherheit liegt in der Pflege eines unmittelbaren Kontaktes mit seinem persönlichen Heiligen, der ihm von Kult zu Kult gewährt wird. 362

7. Die Botschaft des Evangeliums durch die Kirchen in Brasilien
als Grundlage und Programm ihrer Evangelisation
 - 7.1 Die Antwort der römisch katholischen Kirche
 - 7.2 Die Aufgabe der evangelisch-lutherischen Kirche

7. Die Botschaft des Evangeliums durch die Kirchen in Brasilien als Grundlage und Programm ihrer Evangelisation

7.1 Die Antwort der römisch-katholischen Kirche

Nicht nur das schnelle Wachstum der afb Kulte, sondern auch die Tatsache der Landflucht und Verstädterung riesiger Volksmassen und die damit verbundene innere Aushöhlung kirchlicher Strukturen durch Verlagerung der religiösen Aktivitäten in den Bereich des Volkskatholizismus, Spiritismus und Protestantismus wurde für die römisch-katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten zur Herausforderung. Das Bild auf dem lateinamerikanischen Kontinent war im Grundzug immer das gleiche. Auf diese Umbruchsituation war die katholische Kirche von ihrer Geschichte und Struktur her nicht vorbereitet. Auf welche Weise ist sie mit den sie bedrängenden Problemen fertig geworden?

Die entscheidende Gesinnungswandlung innerhalb der katholischen Kirche wurde bereits durch die Ergebnisse des zweiten vatikanischen Konzils (1961 - 1965) und durch die päpstlichen Enzykliken, wie z.B. "populorum progressio" u.a.apostolische Schreiben, wie "Evangelii Nuntiandi" (8.Dezember 1975) vorbereitet. Bereits in den dreißiger und fünfziger Jahren (I.Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1955 in Rio de Janeiro) hatte man in verschiedenen Ländern Lateinamerikas auf die wachsende Verarmung der Bevölkerung hingewiesen und darauf zu reagieren versucht, doch die Zeit war anscheinend noch nicht reif gewesen. Die zunehmenden Guerillabewegungen und die Hinweise der Priester, die an vorderster Front mit den sozialen Problemen der Bevölkerung zu tun hatten, zwangen die Kräfte der Hierarchie auf die Nöte der Völker einzugehen. Durch die unerträgliche Not und die grausame Verelendung der Volksmassen sah sich die Kirche gezwungen, ihre eigene Position im Volk zu überdenken. Die eindeutige Antwort war der Aufbruch aus dem Ghattodasein und die Hinwendung zur Welt.

Der eigentliche Durchbruch geschah auf der zweiten Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin, in Kolumbien (24.8 - 6.9.1968). Hier wurden durch die Bischöfe die theologisch-pastoralen Richtlinien für den gesamten lateinamerikanischen

Kontinent erarbeitet und angenommen. Die Beschlüsse von Medellín waren durch soziologische Erhebungen und durch eine genaue Prüfung der Gesamtlage der Kirche gut vorbereitet. Die Konferenz von Medellín wurde zur bewußtseinsbildenden Kraft für die katholische Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Medellín bedeutet Hinwendung der Kirche zur Welt, Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung, Erwachen für die christliche Nächstenliebe und Kampf gegen die Ungerechtigkeit auf allen Ebenen des Lebens der Völker. Der geistige Hintergrund für die Erneuerungsbewegung im Schoße der Kirche war über das zweite Vatikanum hinaus die Theologie der Befreiung. Die Entdeckung der befreienden Macht des Evangeliums ermutigte die Bischöfe als die geistlich Verantwortlichen ihrer Völker eine klare Stellung zu beziehen.

Medellín war der Anfang eines langen, schweren und gefährvollen Weges für die Kirche in Lateinamerika. Der Ertrag von Medellín bedeutet, die Botschaft des Evangeliums in der gegenwärtigen Umbruchsituation Lateinamerikas geltend zu machen. Diese Botschaft gilt allen, die an einer Situation der Sünde teilhaben. Die Entdeckung des großen Elends marginalisierter Menschengruppen forderte die Kirche heraus, diese sündhafte Situation offen zu denunzieren. Ihre klare Stellungnahme gegen die Strukturen der Unterdrückung und Beherrschung distanzierte sie von der Oberschicht in ihren Ländern. Durch ihre Hinwendung zu den Armen und ausgebeuteten Menschen und durch die gelebte Solidarität mit ihnen, identifizierte sich die Kirche mit den Problemen der Unterschichten, und machte sie zu den zentralen Aufgaben ihrer evangelisierenden Arbeit. Als die Stimme des Volkes erhob sie Anklage gegen konkret verübte Ungerechtigkeiten am Volk. Als notwendige Folge ihrer Verkündigung des Evangeliums bezog sie Stellungnahme auf den Gebieten der Agrarreform, der Arbeiterfrage, der Gewerkschaftstätigkeit und forderte die Einhaltung der Rechte und gesetzlichen Bestimmungen im Lande, die die Menschenwürde garantierten. Als Stimme der Stimmlosen forderte sie verantwortliche Mitbestimmung im politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Geschehen. Auf der Grundlage des Evangeliums sah sie ihre prophetisch-kritische Sendung in der Welt verankert.

Die III. Allgemeine Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Mexiko, Januar/Februar 1979, war eine erste Gelegenheit für die Bischöfe in Lateinamerika, die Erfahrungen des vergangenen Jahrzehntes zu überprüfen. Hatte man in Medellín unter der Frage gestanden: Wie kann man Christ sein in der Welt der Armen?, so stand die Konferenz von Puebla unter dem Thema: Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas. Vieles war inzwischen geschehen. Man hatte sich mit den Armen solidarisiert und für ihre integrale Befreiung gekämpft. Die Ausweisung, Verhaftung, Folter und der Tod von etwa tausend Mitarbeitern der Kirche in politischen Konflikten ist Hinweis genug, in welcher spannungsgeladenen Situation die katholische Kirche lebt. Diese schwere Leidenserfahrung wurde zum Anlaß für manche, von der prophetischen Sozialkritik im Sinne der integralen Befreiung Abstand zu nehmen. Man wendete sich mehr der Evangelisierung der Kultur zu. Die Uminterpretation der sozio-ökonomischen in mehr kulturelle Kategorien rief starke Spannungen im katholischen Klerus hervor. Die Konferenz von Puebla wirkte klärend und wegweisend. Sie war ein bedeutsamer Schritt in Richtung der pastoralen Konkretion und des Engagements in Wort und Tat. Puebla bedeutet Absage an den politischen Extremismus und Erinnerung an die Pflicht zur Brüderlichkeit und Solidarität mit den Ärmsten. Als neuer Wein in neuen Schläuchen soll die Botschaft des Evangeliums dahingehend wirken, daß die katholische Kirche sich als Kirche für und mit den Armen, als arme Kirche in dieser Welt glaubwürdig erweist. Die Glaubwürdigkeit der Kirche wird in den Basisgemeinden erkennbar. Im Sinne einer befreienden Evangelisierung für den ganzen Menschen soll die Inkulturation des Evangeliums unter den Völkern voranschreiten. In diesem Zusammenhang denkt man auch an die Aufwertung der Volksfrömmigkeit.¹

Auf dem Hintergrund dieses Aufbruchs und Umbruchs innerhalb der katholischen Kirche ist auch das neue Verhalten ihrer Vertreter gegenüber dem Volkskatholizismus, der Volksreligiosität und den ihr entwachsenen afb Kulturen zu sehen. Als Beispiel für den Gesinnungswandel gegenüber dem afb Kult ist der Franziskanerpater Dr. Boaventura Kloppenburg zu nennen. Sein Buch

"A Umbanda no Brasil"(Petropolis 1961) ist noch ganz von dem Standpunkt eines selbstbewußten Katholiken geprägt. Entsprechend zeigt sich in seinen Ausführungen eine aggressive theologisch-apologetische Grundhaltung, die dem afb Kult den Kampf erklärt. Wahrer katholischer Glaube ist, nach Kloppenburg, nicht mit den Praktiken der Umbanda zu vereinen. Diese klare und unmißverständliche Position hat Pater Kloppenburg unter dem Einfluß von Vatikanum II aufgegeben. Seine neuen Haltung gemäß sieht er in den Bräuchen und Überlieferungen der Volksreligiosität und im afb Kult den "Samen des Logos". Deshalb sollen die religiösen Ausdrucksformen der Umbanda von der Theologie in einem mehr positiven Licht gesehen werden. Die Kultvollzüge und Sitten der Umbanda könnten als providenzielle Basis und als Anknüpfungspunkt für die Verkündigung des Evangeliums dienen. In einer veränderten katholischen Liturgie müßten auch spontan kultische Elemente berücksichtigt werden. Durch religiöse Erziehung und katechetische Unterweisung sollen anhand der christlichen Unterweisung die Unechtheit verschiedener volksreligiöser Elemente demonstriert werden. Durch eine klare pastorale Strategie soll die sakrale Mentalität der Volksmasse entsakralisiert werden. Dies würde zur Krise der Volksreligiosität und zur Krise der Religion überhaupt führen.²

Dasselbe nachmedellinische Verhalten gegenüber der Volksreligiosität zeigen die Autoren, die über den Volkskatholizismus und die Volksreligiosität geschrieben haben. Günter Paulo Süß versucht dem wachsenden Gefälle zwischen dem offiziellen und dem populären Katholizismus zu begegnen, indem er sich um eine Beglaubigung des Volkskatholizismus unter der Losung einer "Pastoral Popular" bemüht. Seiner eigenen Bearbeitung dieses Problems kann man entnehmen, daß bei der zunehmenden Verödung des großstädtischen Lebens und eine zu nüchterne Art katholisch-kirchlichen Lebens, die Menschen in ihrer Situationsbezogenheit nicht mehr erreicht werden und deshalb die Uhren Brasiliens für den synkretistischen Volkskatholizismus laufen.³

Nach Süß liegt der Unterschied zwischen Volkskatholizismus und offiziellem Katholizismus im Rollenverständnis kirchlicher Autorität und in der Art ihrer Machtausübung und Präsenz im Volk. Demnach

ist der Volkskatholizismus im Prinzip nur unter zwei Voraussetzungen möglich. Entweder durch physische und/oder geistige Abwesenheit der Amtskirche oder durch kirchliche Vermittlung, das heißt durch ein vom Volk steuerbares und auf dieses hin konzipiertes Amtsverständnis. "Nur unter dieser zweiten Voraussetzung ist es möglich, daß das Volk in der Kirche nicht nur symbolisch sondern reell als Subjekt eingeführt wird. Dazu ist es notwendig, daß es eine Identität findet durch Überwindung seiner Sprachlosigkeit und durch Anerkennung seiner Sprachfähigkeit." ⁴

Für Paulo Süss liegt die Lösung dieses Problems in der wechselseitigen Zusammenführung und Beglaubigung des offiziellen und des Volkskatholizismus. Deshalb sucht er das Ineinander und Miteinander dieser so weit auseinanderliegenden Katholizismen. Die ontologischen Bedürfnisse des Volkes sollen von der Hierarchie der Kirche erkannt und anerkannt werden. Gleichermaßen erwartet er vom Volk die Anerkennung der faktischen Authentizität und Kompetenz des Großkatholizismus. Nach diesem die Organisation und Struktur der Kirche mit dem Volk verbindenden Konzept sollen die vier von ihm festgestellten Typen eines rituellen, festlichen, geschichtlichen und synkretischen Volkskatholizismus miteinander vereinigt werden, sodaß auf dem Wege der Geburt eines vereinigten fünften Types ein Volkskatholizismus gedacht werden kann. Dieser fünfte Typ darf nun nicht konstruiert werden. "Er müßte als Quintessenz die Vereinigung des in die Gegensatzpaare magisch-rituell/geschichtlich(bzw. stationär/bewegt oder punktuell/kontinuierlich) und heilig/dämonisch(bzw. festlich-mythisch/synkretistisch) aufgespaltenen volkskatholischen Bewußtsein anstreben". ⁵

Die notwendigen Korrekturen sieht er in der belebenden Kraft des auf Alltag und Lebensgeschichte bezogenen Wortes, in einem alltagsbezogenen und christologisch zu interpretierenden Heiligenleben, das als imago Christi konfliktuell und alltagsorientiert ist, und in engagierter Alltagsbewältigung, die durch Ritus und Fest, durch Sakrament und Heiligenleben den Alltagskatholizismus durchbricht und dadurch auf eine neue Ebene, den Hoffnungshorizont, gehoben wird. ⁶

Einem eventuellen Mißverständnis, welches in der Volkspastoral

ein Unternehmen zur "Rettung der letzten Ruinen des Volkskatholizismus oder der Versuch der Rückeroberung einer verlorenen Bastion"⁷ sehen könnte, wird durch die Perspektiven und Strategie der Volkspastoral, die als Pastoral des Gottesvolkes angesehen wird, vorgebeugt. Die Strategie der Volkspastoral bewegt sich um die pragmatische Inkarnation des Wortes durch die Kraft einer praktischen Theologie, die sich im aktuellen kirchlich-gesellschaftlichen Selbstvollzug auswirkt. Dabei wird die Pastoral Popular als Ort des Zusammentreffens von Charisma und Amt gedacht. Der Mensch soll durch das Evangelium von seiner Entfremdung befreit. Dabei ist an "Integration und Bekehrung des 'heidnischen Schattens', der im Umkreis des Christentums als archetypisches Pendant, als Bedrohung und Herausforderung erfahren wird"⁸ gedacht.

Bei der Verwirklichung von Glaubenspraxis durch die Pastoral Popular soll eine Schwerpunktverlagerung erfolgen: "...vom Ritualismus zum Evangelium, von den Heiligen zu Christus, vom Devotionalismus zur Beteiligung an Liturgie, vom Karfreitag zu Ostern".⁹ Den Weg dahin sieht Süß in einer Bewußtseinsbildung im Volk, die durch das Miteinander von Evangelisation, Katechese und Vollzug der Glaubenspraxis in Wort und Tat erreicht wird. Um dieses Programm in die Tat umzusetzen ist die Bekehrung der Großkirche zu den Unterprivilegierten und Armen notwendig. Die Herstellung von Lebensgemeinschaft durch kollektiv-gemeinschaftliches Zusammenleben, durch Teilnahme an der Kultur der Armut und durch konkretes Tun, welches symbolisches Handeln ist, sollen die gemeinsame Erfahrung ermöglichen, in der man die Erfahrung der Unterdrückung miteinander teilt. Indem man lernt hinzuhören, die Probleme zu erkennen, wird durch die kleinen Schritte der Bewußtseinsbildung ein Mündig-werden der Christen möglich. Echte Brüderlichkeit zeigt sich in der Pastoral der Begleitung, die nur durch Dezentralisierung der Ämter und Dienste zu verwirklichen ist. "Nur wer das Leben vor Ort teilt, ist legitimiert, zum Aufbruch zu rufen, weil ja nur er bereit ist, mitzugehen".¹⁰

Durch Arbeitsteilung und Spezialisierung leidet der heutige Priestertyp an Realitätsverlust. Diese Tatsache ist Mitursache für soziale Privilegien und einen gehobeneren Lebensstil. Die Vertreter der Volkspastoral sollen den "Boden" ihrer Tätigkeit nicht nur kennen, sondern auch darauf leben. Das bedeutet, die Pastoral Popular vom Zentrum an die Peripherie zu verlegen. Das Entstehen priesterlicher Gemeinden an der Peripherie ist von großer Bedeutung. Die Pastoral Popular soll der Überwindung der gegenwärtigen Situation dienen. "Der kulturelle Bruch zwischen einer 'Kultur der Armut' und der 'Kultur kirchlicher Führungsgremien' und der damit verbundene 'innere Riß' zwischen Volkskatholizismus und Orthodoxie kann nicht mehr nach der Art eines Gesundheitsbeters aus Amazonien geheilt werden... Nur in dem Maße, in dem die Kirche bereit ist, hineinzugehen und hin-unter-zugehen in und unter das Volk und seinen Katholizismus, wird sie Geburtshelferin des neuen Lebens sein, das an der Basis aufbricht."¹¹

Die dargestellten Inhalte und Verhaltensweisen gegenüber dem Volkskatholizismus in Brasilien sind als repräsentativ für den gesamten lateinamerikanischen Raum anzusehen. Das neue Verhalten gegenüber dem Volkskatholizismus und die Bedeutung der "Wiederentdeckung des Volkskatholizismus" als Ausgangspunkt für die Evangelisation ist von Puebla bestätigt worden.¹² In Puebla war "Evangelisierung und Volksfrömmigkeit" ein wichtiges Thema. Die dort verfaßten Texte sprechen von der Hochschätzung der Bischöfe gegenüber der Volksfrömmigkeit. Diese Art Frömmigkeit ist als Merkmal einer lateinamerikanischen Kultur und als Ausdruck der religiösen Identität der lateinamerikanischen Völker zu werten. Man sieht im Volkskatholizismus die spezifische Weise einer aus der katholischen Religion geborene Religiosität. Zwar ist man sich der Unvollkommenheiten des Volkskatholizismus wohl bewußt, dennoch wird er als eine katholische Volksfrömmigkeit angesehen. Unter lateinamerikanischem Volkskatholizismus versteht man "...die Gesamtheit der Glaubensinhalte, Werte, Riten, Organisationen und Normen, die, aus dem katholischen Glaubensgut erwachsen, ein Volk in Lateinamerika entstehen ließen, indem sie ihm das Bewußtsein seiner grundlegenden Gleich-

heit, seines gemeinsamen Ursprungs, des tieferen Grundes für das Zusammengehörigkeitsgefühl und sein Schicksal in der Geschichte gaben." ¹³ Die von Medellín und Puebla bezogene Position wurde von der lateinamerikanischen Kirche aufgenommen, theologisch verarbeitet und im jeweiligen Kontext der Länder in die Praxis umgesetzt. ¹⁴

Das neue Verhalten der römisch katholischen Kirche gegenüber dem Volkskatholizismus ist das Resultat einer Krise im Schoße der Kirche selbst. Über diese Krise wurde anlässlich einer Versammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates in Bogotá, Kolumbien, gehalten vom 22 - 28 August 1976, offen diskutiert. Aus der Unsicherheit über das Verhältnis der offiziellen Kirche zur inoffiziellen erwuchs die Erkenntnis, daß die Ursachen der Verlagerung des religiösen Schwergewichtes im Volk, hin zur Praxis des Volkskatholizismus, nicht nur in der Geschichte, sondern im gegenwärtigen Abstand der Kirche zum Volk zu suchen seien. In dieser Versammlung erinnerte man sich des historischen Auftrages, den das Volk Gottes in dieser Welt wahrzunehmen hat. Man erkannte die Notwendigkeit den ganzen Menschen zu evangelisieren. Mit dem Menschen sollten die religiösen Formen und seine soziale Situation bei einer erneuerten dynamischen Evangelisation berücksichtigt werden.

Den eigentlichen Hintergrund für dieses Erwachen bildeten die erschreckenden Auswüchse der durch und durch magisch geprägten Volksreligiosität, die Folgen des persönlichen Verhaltens von Menschen, die sich einem magisch-religiösen Fatalismus ergaben und die Formen wirtschaftlicher und religiöser Unterdrückung. Diesen Mißständen wollte man seinerseits durch Schaffung einer authentischen Religiosität im Volk begegnen. Das Schwergewicht dieser Religiosität sollte durch eine tiefe Bindung und Verantwortung gegenüber Gott, dem Vater und Schöpfer aller Menschen (gegen die Magie), durch eine ganzheitliche Befreiung des Menschen aus seiner Unheilssituation (gegen den Fatalismus) und durch gemeinschaftliches Leben und Handeln (gegen die Unterdrückung) geprägt sein. Das waren die Perspektiven einer erneuerten Pastoral, die nach den Regeln der heiligen Schrift

und den Traditionen der Kirche eine innere Umwandlung erfahren sollte. Die Inkarnation der Kirche sollte sich auf evangelisierende dynamische Weise in einem einheitlichen katholischen Volk und auf allen Ebenen, insbesondere der Ebene der Verlassenen und Unterdrückten vollziehen.¹⁵

Seit Medellin ist die katholische Pastoral von einem neuen Selbst- und Sendungsbewußtsein geprägt, welches aber auch Spannungen und Konflikte inneralb der Kirche verursacht hat. Doch ungeachtet dieser Tatsache bemüht man sich um eine enge Verflechtung von Kirche und Welt. Durch das Eingehen auf die konkrete Realität des Lebens sieht man auf die Evangelisierung des Volkes, verbunden mit dem Einsatz für Gerechtigkeit. Die Stoßrichtung der Evangelisation bemüht sich um eine Reinigung der Volksreligiosität und um die Konsolidierung von Basisgemeinschaften. Die Rolle der Religion wird als wichtiger sozio-politisch-kultureller Faktor angesehen. Die von innen erneuerte Volksreligiosität dient in sozialpsychologischer Hinsicht der Selbstfindung, Sinngebung und der Inkulturation des Evangeliums. Durch die Evangelisation des Volkskatholizismus sollen die Menschen von Magie, Aberglauben, Fatalismus und Synkretismus befreit und zum kirchlichen Glauben geführt werden. Das evangelisierende Ringen der Kirche richtet sich dabei in aktiver Weise auf die politische und gesellschaftliche Befreiung des Menschen. Die in den Basisgemeinschaften angestrebte Bewußtseinsbildung der unteren Bevölkerungsschichten hat als Ziel die persönliche Entfaltung des einzelnen und die selbständige Wahrnehmung gemeinschaftlicher Interessen, die das Wohlergehen aller Beteiligten zum Ziele haben.¹⁶

In solchem das gesamte Volksleben umfassenden Handeln wird die Pastoral Popular in ihrer verbindenden und vermittelnden Funktion gesehen. Auf allen Ebenen sollen in ihr und durch sie die integrale Befreiung des Menschen erstrebt werden. Unter Einschließung ihres erneuernden Einflusses wird die Pastoral Popular zur Synthese der sich in ihr verwirklichenden Versöhnung. Darin ist auch die Versöhnung der Eliten des Volkes mit der Base, d.h. nicht das Gegeneinander von Volksgruppen sonder das Miteinander

im umfassenden und ganzheitlich zu sehenden Lebenskontext angestrebt. In dem weitverzweigten Netz sozialer Kommunikation soll ein neuer kirchlicher Volkskörper entstehen der sich der Wirklichkeit stellt, der die volkseigenen Werte formt und fördert und in dem nach immer neuen Modellen sozialer und religiöser Teilnahme gesucht werden kann.¹⁷

Stichwortartig sollen die Schwerpunkte der pastoralen Aktion aufgezählt werden, die nach katholischer Auffassung den Forderungen des Evangeliums entsprechen: christlicher Humanismus, Brüderlichkeit, dienende Haltung, Solidarität mit den Armen, Wandlung der Kirche, Hinwendung zum Menschen, Bekehrung, Opferbereitschaft, Leben im Glauben und aus der Kraft des Geistes in der Liebe, umfassende Seelsorge, Re-evangelisierung des Volkes, Evangelisierung der Armen durch die Armen innerhalb und außerhalb der Basisgemeinschaften, Leben aus dem Evangelium.¹⁸ Man sucht die Veränderung der Mentalität des Volkes durch die Inkarnation des Wortes. Die Gegenwart des lebendigen Christus soll sich innerhalb der Pastoral der Erneuerung erweisen. Die Verkündigung des Reiches Gottes, eine lebendige Glaubenserziehung, Orientierungshilfe bei der Suche nach dem Ideal des vollkommenen Menschen, und ein mündiges Christentum sind die angestrebten Ziele, die sich in einer volkskatholischen Kultur verwirklichen lassen. Dazu ist Neuevangelisierung(Re-evangelisierung) der Volksmassen nötig.

Die Möglichkeit, eine religiös-kulturelle Identifikation auf nationaler Ebene zu erreichen, soll über eine Pastoral der Masse möglich werden. Innerhalb der Pastoral der Masse soll Befreiung in allen Dimensionen geschehen. Die Gruppenbildung löst den einzelnen aus der Masse. Innerhalb der Laienbewegungen und Basisgemeinschaften sucht man die Abkehr vom Ritualismus und Hinkehr zu einem lebendigen und bewußt aufgebauten geistlichen Organismus. Durch die Nähe zum Volk soll der ganze Mensch erfaßt werden, so daß Schöpfungsordnung und Heilsordnung sich in ihrer befreienden und erlösenden Wirkung gegenseitig ergänzen. Im existentiell ausgerichteten Glaubensvollzug sucht man die Überwindung individualistischer und egoistischer Verhaltensweisen und die Einheit

von Glauben und Leben. Durch eine konsequent christologische Orientierung soll der Mensch lernen, daß in seinem Leben die Hingabe an Gott und die Bejahung der Welt sich nicht ausschließen. Auf diese Weise verwirklicht sich der in Puebla beschriebene "neue Mensch", dessen Zeugnis sich in Wort und Tat innerhalb einer das Volk inkarnierten und integrierten Kirche sich von selbst ausweist.¹⁹

Das Reformprogramm der katholischen Kirche erscheint sehr praxisnah. In dieser Praxisnähe liegt jedoch ein Problem verborgen, welches von der Leitung der katholischen Kirche entweder nicht gesehen, oder der Schwierigkeit halber verschwiegen wird. Die Tatsache der aus der Volksreligiosität erwachsenen afb Kulte und ihre bereits erfolgte Konsolidierung zu einer eigenständigen Neureligion in Brasilien läßt sich einfach nicht mehr übersehen. Bei dieser Neureligion geht es u.E. um mehr, als man in katholischen Kreisen darin zu sehen scheint. Man kann deshalb nicht damit übereinstimmen wenn gesagt wird: "Puebla muß unseren Volkskatholizismus durch gründliche Erhellung aus dem Evangelium dahingehend orientieren, daß seine Irrtümer durch eine richtige Praxis von selbst verschwinden".²⁰ Geht es wirklich nur darum, daß der Glaubenskern sich über den Volkskatholizismus durch stärkere Verbreitung religiösen Wissens gegen religiöse Ignoranz behauptet? Darf man annehmen, daß durch die Inspiration des moralischen, individuellen und gesellschaftlichen Lebens, die Volksfrömmigkeit ihrer Abirrungen bewußt wird und sich gegen sie wendet? Werden sich die Anhänger der afb Kulte durch eine richtige religiöse Praxis von der Magie entfernen und zu einem strebsamen Fleiß bekennen?²¹ Dürfen die afb Kulte in Anlehnung an C.G.Jung nur als "minderwertige Funktion" in den Volkskatholizismus eingeordnet werden?²² Und kann man bei dem vorhandenen Volkskatholizismus wirklich von einer Vorbereitung für die Frohbotschaft sprechen, bei deren Anhängern es nur noch um eine Re-Evangelisierung und Wiederbekehrung geht?²³ Geht es bei den synkretistischen Formen des Volkskatholizismus wirklich nur um die Bewältigung des, nach Süss, in jeder Religion vorhandenen dämonischen Schattens?²⁴

In der katholischen Kirche ist man sich der Problematik des Volkskatholizismus wohl bewußt. Auch weiß man, daß viele Inhalte der afb Kulte aus katholischem Traditionsgut stammen. Man kann doch dieses grundlegende Problem nicht nur auf der folgendermaßen beschriebenen, in den Volkskatholizismus integrierten Ebene sehen, wenn gesagt wird: "Unter den in der Pastoral Engagierten herrscht Einmütigkeit darüber, daß es im Volkskatholizismus Schichten gibt, die den Menschen verfremden, ihn in einer fatalistischen Sicht der Welt festhalten und der Befreiung durch das Evangelium bedürfen."²⁵ Geht es bei den afb Kulturen wirklich nur um eine Schicht innerhalb des gesamten Volkskatholizismus? Die afb Kulte waren jahrhundertelang ein Teil der brasilianischen Volksreligiosität. In den letzten Jahrzehnten hat sich jedoch gezeigt, daß diese synkretische Religionsform nicht nur ein großes Maß an Selbstbewußtsein entwickelt, sondern sich immer mehr aus dem geistlichen Doppelverhältnis herausgelöst und zu einer eigenen Religion entfaltet hat. Die synkretistische Neureligion Umbanda erhebt schon lange den Anspruch, eine eigenständige Religion zu sein, und begründet das mit dem Hinweis auf die Traditionen, die sie aus vielen älteren religiösen Traditionen aus dem europäischen, asiatischen und afrikanischen Raum übernommen haben soll.²⁶ Dieses Selbstverständnis der Umbanda zeigt sich in ihren Schriften. Dort bezeichnet sie sich eindeutig als eigene Religion.²⁷ Es ist die Pflicht eines jeden Kultchefs, die religiöse Tradition zu wahren.²⁸ Demjenigen, der sich einmal in das Volk der Umbanda integriert hat wird mit Deutlichkeit nahegelegt, daß er nun zu dieser Religion gehört. "In allem, Umbanda ist kein Hemd, welches man wechselt..."²⁹ Diese wenigen Hinweise machen deutlich, daß die afb Kulte fest im Volksleben verankert sind. Bei bereits bekehrten Menschen aus den afb Kulturen wirkt die Furcht vor den Folgen ihrer Trennung noch jahrelang nach.

Bei dem Vorsatz der "Evangelisierung der Volksreligiosität" wird u.E. ein Widerspruch erkennbar. Wie soll eine wegweisende und sogar angedeutete christozentrische Reinigung des Volkskatholizismus stattfinden, wenn man sich eindeutig zur kulturell gewachsenen Identität des Volkskatholizismus bekennt? Wie will man vorhandenen Bräuchen und Mißbräuchen im Volkskatholizismus wehren,

und dennoch auf demselben Weg und in derselben Praxis weiter-schreiten? Wie will man Millionen Anhängern der synkretistischen afb Religiosität sagen, daß ihr Glaube gereinigt werden muß?

Angenommen, es handelt sich bei der Evangelisierung des Volks-katholizismus um eine pädagogische Maßnahme, bei der ein Kon-frontationskurs der offiziellen Kirche gegenüber dem Volkskatho-lizismus vermieden werden soll. Das bedeutet, man hofft auf eine langsame Zurückführung der Volksmassen in den Einflußbereich der Kirche. Setzen wir voraus, man möchte keine religiöse Aus-einandersetzung provozieren und dem Volkskatholizismus in allen seinen Auswüchsen im Sinne der vom Vatikanum II propagierten Religionsfreiheit mit Toleranz und Verständnis begegnen. Man möchte also ohne großes Aufsehen durch eine langsame Durchdringung des Volkes von der frohen Botschaft her den Volkskatholizismus neutra-lisieren. Dann bleibt immer noch die Frage, wie man sich in-offiziell oder offiziell dem Volkskatholizismus gegenüber ver-halten soll. Wie man auch immer den im Volkskatholizismus gelebten Glauben interpretiert; es ist ein Glaube, der tief im Volk ver-ankert ist. Ein Glaube, der gerade in den afb Kulte von einer zunehmenden Schar Gläubiger ein neues und anderes Zentrum für Theorie und Praxis bekommen hat. Ein Glaube, der sich der evan-gelischen Wortverkündigung gegenüber - und hier spreche ich aus eigener Erfahrung - äußerst resistent gezeigt hat. Auf welche Weise will man denn konkret einem afb Kultgläubigen den Weg zu Christus weisen, wenn man selbst die vielerlei Traditionen des Volkskatholizismus nicht nur nicht aufgeben möchte sondern das Volk in seinem volkskatholischen Verhalten unterstützt?

Bei der Behandlung der afb Kulte befindet sich die römisch katholische Kirche Brasiliens in einer schwierigen Situation. Einerseits sind die afb Kulte in ihrem eigenen Einflußbereich und aufgrund ihrer eigenen Religionspraxis gewachsen und andererseits möchte man der immer größer werdenden Distanz breiter Bevölkerungs-kreise vom orthodoxen Katholizismus entgegenwirken. Das ist auch der Grund, warum man im internationalen und nationalen Schrifttum der katholischen Kirche keine eindeutige Stellungnahme oder Distanzierung zum afb Kult findet, wie das Pater Kloppenburg in den 60er Jahren versucht hat. Will man, oder darf man, in

katholischen Kreisen nicht anerkennen, daß diese religiöse Neubildung der afb Kulte erstens im Schatten der römisch-katholischen Kirche herangewachsen ist und zweitens sich einfach nicht mehr unter den Allgemeinbegriff Volkskatholizismus ein- oder unterordnen läßt?

Auch wenn man sich im Gegenüber zum afb Kult auf den "Samen des Logos", der darin gesehen wird, beruft, so verkennt man scheinbar in katholischen Kreisen die Intention dieses Kultes als einer allem wirklich biblischen Denken und Handeln entgegenstehenden Bewegung.

Den afb Kult in eine allgemeine religiöse Volkskultur einzuordnen, wie das die katholische Kirche versucht, heißt ihn indirekt akzeptieren. Einer klaren Stellungnahme ihm gegenüber auszuweichen, bedeutet ihn gewähren lassen. Eine deutliche Distanzierung vom afb Kult durch die katholische Kirche hätte höchstwahrscheinlich eine Auswanderungsbewegung aus der Kirche zur Folge. Als evangelischer Christ und Theologe fragt man sich natürlich, warum eine solche Klarstellung seitens der katholischen Hierarchie nicht geschieht. Steckt hinter dieser ausweichenden Haltung wahrhaft evangelisches Bemühen, eine wirkliche Volkspastoral? Dann wäre sie verpflichtet, das brasilianische Volk über die Wahrheit des afb Kultes auszuklären. Nicht in der Theorie, sondern in der Praxis der Volkspastoral wird sich erweisen, ob die erneuerte Pastoral Popular wirklich zu den Quellen des Evangeliums zurückfindet oder ob das Volk bei der bewußten Pflege volkskatholischer Werte innerhalb einer religiös durchdrungenen Volkskultur seinen eigenen Anschauungen überlassen bleibt.

Es ist u.E. eine noch schweriegendere Fehlentscheidung gegenüber dem brasilianischen Menschen, wenn man ihn bezüglich der afb Kulte nicht aufklärt. Auch wenn man bei der Begegnung mit dem afb Kult mit dem Faktor Zeit rechnet, so lassen die afb Kultführer ihrerseits die Zeit nicht ungenutzt. Als eigenständige und selbstbewußte Religion wird sich der afb Kult auch nicht unter dem Allgemeinbegriff des Volkskatholizismus von der offiziellen katholischen Hierarchie vereinnahmen lassen. Dafür ist der zurückgelegte Weg und das Bemühen der Menschen, die zum afb Kult gehören zu schwer gewesen, um sich nun die Früchte ihres Glaubens und Handelns durch andere aus den Händen nehmen zu lassen. Die Stimmung in afb Kultkreisen ist nicht pro-katholisch, d.h. man weiß um eigene Wertschätzung und um den zu verfolgenden Weg innerhalb der brasilianischen Bevölkerung.

Die katholische Antwort auf das Phänomen der afb Kulte ist nicht befriedigend. Diesem Kult kann man nicht nur durch eine erneuerte Volkspastoral begegnen. Ihm sollte eine vom Evangelium her bestimmte Haltung den Anspruch des Herrn der Kirche proklamieren und die afb Kultgläubigen zur Umkehr rufen. Die katholische Kirche steht deshalb vor einer schwerwiegenden Entscheidung. Entweder sie verkündet und lebt das Evangelium von Jesus Christus, und wird dadurch zum legitimen Boten des Evangeliums oder sie versucht durch pastoralpolitische Maßnahmen der Situation in Brasilien zu begegnen, und gerät dabei in eine schwärmerische Haltung, die ihr selbst und dem ihr anvertrauten Volk schadet.

7.2 Die Aufgabe der evangelisch-lutherischen Kirche

Den evangelisch-lutherischen Kirchen in Brasilien ist das Problem der Umbanda-Bewegung zwar des längeren bekannt, doch erst seit den sechziger Jahren haben sie sich zu Stellungnahmen dieser Neureligion gegenüber veranlaßt gesehen. Die von der EKLBB publizierten Artikel sind der Nachweis dafür, daß man sich mit diesem Problem früher auseinandergesetzt hat als in der IELB. Seitens der EKLBB sind es hauptsächlich die Pastoren Dr. Lindolfo Weingärtner und Ulrich Fischer, die sich mit dem Phänomen der afb Kulte beschäftigt haben. Bis heute ist immer noch Dr. Weingärtners Dissertation die umfassende und grundlegende theologische Stellungnahme, während die Arbeiten von U. Fischer sich mehr auf das Phänomen der Konstitution und Ausbreitung der Umbanda konzentrieren.³⁰

Stellungnahmen

Wie sehr man aus der Ferne oder durch eine nur oberflächliche Begegnung zu einer Fehleinschätzung des Phänomenes der Macumba und Umbanda gelangen kann, zeigen die Schriften von Kurt E. Koch, dessen Dissertation über "Seelsorge und Okkultismus" ihn ermutigte, nach einem Besuch in Brasilien über den Umbanda-Kult zu schreiben. Entsprechend der Grundtendenz der Werke Kochs über Magie und Okkultismus zeigen sich bei diesem Verfasser starke Tendenzen zur Dramatisierung, wenn das Gebiet der Magie behandelt wird. Wie unsicher Kurt Koch noch selbst diesen Dingen gegenübersteht, zeigt z.B. sein Bemühen, "nicht unter fremden Einfluß"³¹ zu geraten, wenn er eine Umbanda-Kultstätte betritt. Die Berichterstattung Kurt Kochs über die Macumba ist ein Beispiel dafür, wie ein evangelischer Theologe sich einem solchen religiösen Phänomen gegenüber nicht verhalten sollte. Erstens zeigt sich ein Mangel an Grundkenntnissen über diesen Kult und über die Wirksamkeit der Magie überhaupt. Zweitens übernimmt er vorurteilslos Aussagen anderer, ohne diese nachprüfen zu können. Und drittens wirkt seine Darstellung aufreizend, so daß man gerne sagen möchte: bange machen gilt nicht. Dr. Koch sollte wissen, daß die ursprüngliche Religiosität der Afrikaner sich in Brasilien verwandelt und an christliche Überlieferung angeglichen hat. Religiöse Unwissenheit bedeutet aber noch nicht

daß eine verfehlte afrikanische Glaubenshaltung und Praxis den Stempel der Teufelei und Dämonisierung erhält, auch wenn die Anhänger der Macumba selbst an dämonische Wirksamkeit glauben. Es ist deshalb zu begrüßen, daß sich Dr. Weingärtner diesem "magischen Verhalten", Kurt Kochs kritisch gegenüber geäußert hat. Es ist nicht zu bestreiten, daß ein im magischen Umfeld gewachsener Glaube auf den Glaubenden selbst wirkt. Es ist aber genauso unbestreitbar, daß der getaufte Christ unter der Verheißung Gottes steht. Dr. Weingärtner beruft sich auf die wahre christliche Freiheit und kann deshalb fragen "... ob eine Theologie, die den Menschen in seinen - wie auch immer gearteten - Verhaftungen allein läßt, in der Furcht, den gleichen Verhaftungen anheimzufallen, tragfähigen Boden für die Verkündigung des Evangeliums bieten kann, das der Christ gerade auch der 'okkult behafteten Welt' schuldig ist." ³²

Wie einseitig der afb Kult aus der Distanz eingeschätzt werden kann, wird an der Arbeit von Rainer Flasche erkennbar. Dieser Religionswissenschaftler hat der Problem des afb Kultes in der Art religionswissenschaftlicher Vorurteilslosigkeit und Wissenschaftlichkeit behandelt. Es wirkt befremdend, wenn er das ganze Geschehen und Erfahrungspotential der afb Kulte nur auf die Erfahrung des "Heiligen" konzentriert und diese Erfahrung religiös interpretiert. Seine Berufung auf die Selbstaussagen der Vertreter der afb Kulte zeigt, wie sehr er die eigentliche Situation, sozusagen den "Sitz im Leben" der afb Kulte in Brasilien verkannt hat. In seiner Fehleinschätzung kommt er zu folgender Aussage: "Deshalb sind für einen Religionshistoriker Aussagen über eine Religionsgemeinschaft wie 'in der Makumba haben wir nacktes Heidentums vor uns' (2), oder 'Makumba ist eine seltsame 'Religion'...' (3) ebenso irrelevant, wie Definitionen anderer Religionsgemeinschaften als 'Aberglauben', 'Verfallserscheinung', 'Magie', 'Fetischismus' und ähnliche, solange sie sich nicht auf Eigenaussagen dieser Gemeinschaften stützen". ³³

Das Problem des afb Kultes liegt doch gerade darin, daß er als Mysterienkult aufgefaßt wird. Über Jahrhunderte haben die Kultführer seine Geheimnisse gewahrt. Auch in ihrem Schrifttum verweisen sie immer wieder auf den Geheimnischarakter ihres Kultes. Man wird also lange warten müssen, bis sie sich selbst und anderen schriftlich eingesehen, daß ihr kultisches Handeln religiös-magischer Natur ist.

Aus der Literatur über den afb Kult ist seine magische Grundtendenz schwer erkennbar. Wer aber die gelebte Wirklichkeit dieser Kulte, ihre magische Ausstrahlung und den Glauben an die Macht der Magie im Volk in Brasilien real erlebt hat, weiß, daß die Konzentration auf das Erleben des "Heiligen" nur eine Facette eines vielschichtigen und kompliziert aufgebauten magischen Grundschemas darstellt. Nicht umsonst beschreiben gerade brasilianische Autoren das Wesen und die Zweckbestimmung der afb Kulte als eine magische Kunst.³⁴

Gerade die letzten Volkszählungen in Brasilien beweisen, wie wenig man sich in der Bevölkerung öffentlich zum afb Kult bekennt. Die kleine Zahl in der Statistik schließt die riesige Dunkelziffer derer nicht aus, die aus abergläubischen und magischen Motiven den afb Kult aufsuchen. Dieser Tatbestand hängt einfach damit zusammen, daß man das eigene magische Denken und Handeln nicht der Öffentlichkeit preisgibt. Die magische Kraft des afb Kultes liegt in seinem geheimnisvollen Tun. Die Wirkungen des Kultes hängen teilweise damit zusammen, daß die Kultgeheimnisse und die damit zusammenhängende Verwaltung der magischen Kräfte unter allen Umständen gewahrt werden müssen. Im übrigen wird der afb Kult vom Volk praktiziert, d.h. man identifiziert sich mit ihm nichtöffentlich, um nicht unliebsamen Fragen oder Repressionen wie in früheren Zeiten ausgesetzt zu werden.

Die Art der Behandlung und Darstellung des afb Kultes durch die Religionswissenschaft eröffnet dem Seelsorger wenig Perspektiven. Eine möglichst objektive Darstellung eines Kultes, wie den afb Kult, verfehlt u.E. das Eingehen auf den Menschen, der diesen Kult praktiziert. So fühlt sich der Seelsorger in seinen Fragen von der Religionswissenschaft im Stich gelassen. Er ist in seiner Begegnung mit dem afb Kult auf eigene Forschungen angewiesen.

Die evangelische Haltung

Wie soll der afb Kult nach evangelischem Glauben und geistlichem Grundverständnis eingeordnet und beurteilt werden? Wie soll man sich den afb Kultmitgliedern gegenüber verhalten? Welches Zeugnis sind wir ihnen schuldig?

Jeder Christ ist in seinem Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus in seinem Gewissen gebunden und verpflichtet. Was christlicher Glaube ist und wie man sich diesem Glauben gemäß verhält, sagt uns nach der evangelischen Erkenntnis die Heilige Schrift. Was nicht durch die in ihr den Menschen erreichende Offenbarung, von Gott her, gedeckt ist, ist nicht als christlich anzusehen.

Durch das Wort der heiligen Schrift geschieht ereignishaft Anrede Gottes an den Menschen. Als klare, vom heiligen Willen Gottes geprägte Anrede, erhebt Gott selbst durch sein Wort Anspruch an den Menschen, indem er selbst durch sein Wort machtvoll in das Leben des Menschen eingreift. Das Wort Gottes hat Geschehnischarakter.³⁵ In der heiligen Schrift ist das von Gott ergangene Wirken seiner "großen Taten" festgehalten. W. Stählin formuliert treffend das Wesen des Wortes Gottes, wenn er sagt: "... 'Wort Gottes' ist, nicht eine in sprachliche Form gefaßte Mitteilung, sondern die Selbstmitteilung des verborgenen Gottes, der uns seinen 'Namen' und damit sein Wesen enthüllt, die Erscheinung des unsichtbaren Gottes, der in seinem schöpferischen Machtwort und in seiner offenbarenden und gebietenden Anrede im Kosmos und in der Geschichte handelt. Von diesem 'Wort' heißt es... daß es das schlechterdings 'Ursprüngliche' ist, das allem Geschehen zugrunde liegt und innewohnt; daß es immer und ewig 'bei Gott' gewesen ist und als Gottes eigentliches Gegenüber und zugleich, 'Gott selber' ist, von Gott nicht als ein zweites selbständiges Gottwesen abzutrennen." ³⁶

Am Anfang war das Wort. Das Wort wurde Fleisch. "Gott war in Christus" (2. Ko. 5,19). Mit diesem Bekenntnis antwortete christlicher Glaube auf die Taten Gottes in der Geschichte, denn er erwächst aus der Begegnung mit dem lebendigen Christus, der Mitte der Schrift, in Wort und Sakrament. Gott selbst wirkt dieses Bekenntnis, indem sein lebensschaffendes Wort die Herzen der Menschen ergreift und verwandelt. Durch die Wirkund des Wortes Gottes begreift der Mensch, daß er es mit einem Geheimnis zu tun hat, welches nicht nur den Menschen zu sich selbst kommen, sondern ihn das auch begreifen läßt, daß er es mit dem eigentlichen Hintergrund des Menschen, mit dem

Geheimnis der göttlichen Schöpfung zu tun hat. Er erkennt, daß er geschaffen und berufen ist, Abbild Gottes zu sein. Durch das Wort ruft Gott. Aus dem Nichts darf etwas werden. Für den Menschen kommt alles darauf an, daß er seine Situation und die der Welt aus dem Wort Gottes heraus versteht und deutet. Christus, das lebendige Wort Gottes, ergreift den Menschen durch die Wirkung seines Wortes, des heiligen Evangeliums, der frohen Botschaft, und setzt den Menschen zu sich selbst in eine lebendige Beziehung. In dieser persönlichen Beziehung erweist Christus seine Wahrheit und seine Autorität über den Menschen. Christus ist der Herr. Die Wahrheit Christi erkennen, heißt von seinem Wort überwunden und gewonnen werden. Der Glaube an das Wort Christi ist Rettung des verlorenen sündhaften Menschen durch Gott selbst. Das Wort begründet die christliche Kirche. Göttliches Wort ist handelndes Wort, es hat schöpferische, aber auch richtende Macht. Es ergeht im Gesetz und Evangelium. Gott selbst redet durch sein Wort, indem er sein Leben in diese Welt hineinbildet, indem er eingeht in unsere irdische Existenz und unser Leben in Dienst nimmt. Als ergriffene, erweckte und verwandelte Menschen leben Christen in der Nachfolge Jesu, sie leben in einem neuen Verhältnis zu Gott und zur Welt. Der Glaube an Christus ist vorbehaltlose Überantwortung des Lebens an den erhöhten Herrn, und damit an den Anspruch der die Gewissen überwindenden Macht des Geistes Gottes.

Der Glaubensgehorsam des Christen zeigt sich in der Anerkennung des Absolutheitsanspruches Gottes, der ihm im Dekalog sagt: "Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott" (Ex. 20,5). Gottes Anspruch an den Menschen ist absolut und exklusiv: "Ich, ich bin der Herr, und außer mir ist kein Heiland" (Jes. 43,11 cf. Jes. 44, Heb. 12,29). Dieselbe Exklusivität finden wir bei Jesus und den Aposteln (Joh. 14,6 1 Kor. 3,11; Ag. 4,12). Für die Jünger Jesu bedeutet das, daß Halbheit und Lauheit dem Herren ihres Lebens gegenüber verwehrt sind. Die Bindung des Herzens an Gott in Christus Jesus und das innige Glaubensverhältnis zu ihm beansprucht den ganzen Menschen, in seiner ganzen Existenz, in Tat und Wort (Deut. 6,5; Mk 12,29f u. par. Lk 11,23; Lk 9,62; Apk, 3,15f.).

Auch für Christen ist dieser Absolutheitsanspruch unerfüllbar. In ihrer Schwachheit vertrauen sie auf die Barmherzigkeit Gottes, der sie nicht von sich stößt (Gen. 821f) und auch das "geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht" (Jes. 42,3). Im Glauben und mit dankbarem Herzen nehmen sie im Kampf gegen die Sünde in ihrer geistlichen Not Zuflucht zu dem Herren, der nicht will, daß der Sünder sterbe, sondern daß er sich bekehre und lebe. Nicht nach ihrer Gerechtigkeit, sondern im Vertrauen auf die große Barmherzigkeit Gottes begehren sie Vergebung ihrer Sünde und Schuld von dem Herren, der am Fluchholz die Sünden der Welt gesühnt hat. Christen wissen um das Geheimnis der Versöhnung Gottes mit der Welt. Sie glauben, daß ihre Erlösung durch den Gehorsam und die Selbstpreisgabe Jesu an Gott, bis in den Tod, bewirkt worden ist. Sie leben im Vertrauen darauf, daß des Menschen Sohn in diese Welt gekommen ist "... daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele" (Mk 10,42-45 ff). Sie vertrauen auf den Gott, der den Sünder vom Tode errettet, ihn ohne Vorzug oder Verdienst um Jesu Christi willen gerecht macht und ihm den Zugang zur Gnade eröffnet (Rm. 321ff 51 ff). Diese Glaubenshaltung prägt ihr Verhalten untereinander und gegenüber Andersgläubigen. Christen stehen in der Verantwortung gegenüber Gott und als Beauftragte Gottes nehmen sie Verantwortung in dieser Welt wahr. Sie selbst stehen in der Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit.

Auf dem Hintergrund der Offenbarung Gottes in Christus und in der rechten geistlichen Haltung und Verantwortung ist die ev. luth. Kirche, und mit ihr alle Gläubigen, verpflichtet, gegenüber der Religiosität des Menschen im allgemeinen und besonderen eine klare Haltung einzunehmen. In bezug auf den afb Kult bedeutet das, daß man die religiöse Sehnsucht der Menschen in diesen Kulturen nicht verkennet. Gewiß haben viele Menschen, getrieben von ihrem Heilsverlangen, den ersten Schritt in den afb Kult getan. Sie wurden von einer religiösen Wirklichkeit umfassen, die ihnen zwar Hilfe versprach und in vielen Fällen auch gewährte, doch wurden sie von der Kultführung in eine falsche Pichtung geleitet. In den folgenden Ausführungen soll diese religiöse Verirrung zur Sprache kommen.

Kritische Kenntnisnahme der afrobrasilianischen Lehre und Praxis

Der Gottesbegriff

Der Gottesbegriff der afb Kulte ist in Vergangenheit und Gegenwart derselbe geblieben. Gott ist für die afb Kultgläubigen der Eine, der in allen Religionen gleichermaßen verehrt wird. In den afb Kulturen ist er immer noch als "Olorun", "Zambi" oder "Tupa" bekannt und wird nach dem katholischen Verständnis als Gott-Vater identifiziert. In den afb Kulturen richtet man sich jedoch nicht an diesen Gott. Auch werden ihm in den meisten Fällen keine Lobpreisungen noch Gebete gewidmet.³⁷ Als Grund wird die Entfernung Gottes von der Welt und vom Menschen angegeben. Die Überzeugungen über diesen fernen Gott sind in den afb Kultstätten nicht einheitlich. Für diese geistige Grundhaltung in den afb Kulturen ist das Wort einer Kultmutter repräsentativ: "Olorun (auch Obatalá genannt) steht am Anfang aller Dinge. Doch es ist ein sehr alter Gott. Er ist so bedeutend, daß er sich gar nicht mehr um uns kümmert. Er ist zu weit entfernt, niemand ruft ihn mehr an. Er ähnelt dem Direktor einer großen Fabrik: die Arbeiter wenden sich an dessen Assistenten oder an Mittelsmänner, die haben jedoch nie persönlichen Kontakt mit ihm selbst. Olorun ist solch ein großer Herr. Wir beten die anderen Götter an, also seine Kinder und Kindeskinde; wir wenden uns jedoch nie an ihn selbst. Er würde uns nicht einmal hören. Er steht über den menschlichen Angelegenheiten." ³⁸

Mit dieser Grundanschauung ist Gott aus dem Leben der Welt und des Menschen abgeschoben. Man weiß sich ihm in letzter Konsequenz nicht verpflichtet. Der Ersatz für das geistliche Gegenüber sind seine Kinder (Assistenten, Minister etc.). Die Eigenschaften, die dem Lebendigen Gott zukommen, wurden in die Welt- und Lebensvorläufe selbst hineinverlegt und dadurch verfügbar. Man weiß zwar, Gott ist der Ewige, weil aber die Ewigkeit Gottes als solche für den Menschen nicht mehr denkbar ist, hat der Mensch die Welt als zu etwas zeitlosem Ewigen erklärt, das nie geschaffen wurde und das nie ein Ende haben wird. Diese Haltung wird von der bereits zitierten Kultmutter bestätigt, wenn sie sagt: "...Das Universum steht nie still. Es unterliegt ständiger Veränderung. Ich messe dem Anfang und dem Ende keine Bedeutung bei; ich bin nicht einmal sicher, ob es je einen ersten Tag gegeben hat oder einen letzten geben wird. Ich halte mich lieber an die Bewegung."³⁹

Nach christlichem Grundverständnis fällt ein solcher Gottesbegriff unter das Urteil von Rm 1,18 - 32; 2,8f etc. Wie sehr die Anbetung der Schöpfung sich vom Gehorsam gegenüber dem Schöpfer entfernen kann, zeigen die durch und durch anthropomorph geprägte Gottesvorstellungen, die, wenn man sie von der christlichen Offenbarung her interpretiert, fast als Verunehrung Gottes oder als blasphemisches Verhalten Gott gegenüber bewertet werden muß. Es ist unerträglich, wenn in der afb Gottesvorstellung Gott und Mensch gleichgesetzt werden. Diese Ebenbürtigkeit kommt immer dann zum Vorschein, wenn von den "Göttern" in ihrer Beziehung zum Menschen gesprochen wird. Hier einige Beispiele: "... die Götter sind nicht viel anders als wir. Sie folgen ihrer Natur. Sie gehorchen ihren Bedürfnissen. Man kann sie daher wie einen Menschen durch eine List, durch Schmeicheleien, Vernunft, Gebete oder auch Geschenke beeinflussen." ⁴⁰ "... dein Gott weiß, was für dich und ihn gleichermaßen gut ist; denn sein Geschmack entspricht im tiefsten Innern auch dem deinen." ⁴¹ "Unsere Götter lassen sich willfährig machen, man kann leicht ihre Gunst erlangen." "In allem, was wir tun, ist unser Gott, den ich als Meister unseres Kopfes bezeichne, unser Hauptverbündeter. Jede Initiation in die Macumba beginnt daher mit der Identifizierung dieses Gottes. Wacht man stets über die guten Beziehungen zu seinem Gott, stellt er das Mächtigste, das Schöpferichste in uns dar. Er ist das ganze Spektrum unserer Möglichkeiten." ⁴³

Vom christlichen Standpunkt aus ist eine solche geistliche Haltung nicht vertretbar. Sie fällt unter das 1. und 2. Gebot und damit unter das Gericht Gottes, welches dem gilt, der ihm nicht mit der Kraft seines Herzens und im Geiste der Wahrheit dient, oder seinen heiligen Namen mißbraucht. Bereits in diesem Gottesbegriff zeigt sich die sündhafte Neigung des Menschen, der ohne Furcht und Vertrauen Gott gegenüber sich an seine Stelle versetzt und sich selbst vergöttlicht. Die Vergottung des Menschen durch den Menschen im afb Kult hat in der falschen Gottesvorstellung ihre eigentlichen Wurzeln. In diesem Irrtum ist der Mensch sich und seinesgleichen preisgegeben.

Die Dreieinigkeit

Bis in die Gegenwart hat sich der Mythos der Kosmogonie und Theogonie westafrikanischer Prägung in den afb Kulturen durchgesetzt. Wie sehr man sich dabei auf derselben Ebene mit den großen menschlichen Religionssystemen fühlt, zeigen die Ausführungen der Umbanda über ihre eigene Lehre.

"Olorun ist Gott. Es gibt eine Dreieinigkeit: Obatalá (Vater), Oxalá (Sohn) und Ifá (Heiliger Geist). Durch diese Konzeption der Trinität gliedert sich die Umbanda in die großen religiösen Systeme der Menschheit ein. So haben wir die ägyptische Trinität: Osiris (Vater), Isis (Mutter), Horus (Sohn). Die frühchristliche Trinität war Vater, Mutter, Sohn. In der hinduistischen Theosophie ist die Trinität Brahma (Vater), Avidya (Mutter) und Mahat (Sohn). In der göttlichen Trinität der Umbanda repräsentiert Obatalá die schöpferischen Energien der Natur, das maskuline und feminine Prinzip. Es gibt kein materielles Abbild. Oxalá ist Sohn Gottes, der Christus. Er leitet die Erneuerung, die Transformation, die Vervollkommenung, den Verzicht, die edelmütigen Taten. Ifá entspricht dem Heiligen Geist, die Offenbarung; er leitet die sexuellen Beziehungen, die Geburt, das Wahrsagen, die Zukunft, das Leben; es gibt kein materielles Abbild."⁴⁴

Theoretisch wird in der Umbanda die Offenbarung von Jesus Christus, der als ein in einem Geheimleben "Großer Initiierter" gedeutet wird, angenommen,⁴⁵ doch die wirkliche Anschauung über Jesus Christus zeigt sich in folgender Aussage: "Das Christentum ist eine schöne und großartige Sache. Wir haben viel vom Christentum gelernt. Es war vor allem sehr praktisch für uns: es war die äußere autorisierte Form, in der wir unsere Götter anbeten konnten. Ich kann dir versichern, es ist gar nicht schlimm, Oxalá als Christus zu bezeichnen, wenn du dessen wahre Macht anerkennt."⁴⁶ Diese Aussage bestätigt die Beobachtungen vor Ort, die Horst Figge in Umbanda-Kultstätten in Rio den Janeiro gemacht hat, und die ihn zu folgender Bemerkung veranlaßten: "Die Frage, ob Jesus für den Umbandisten Gott bzw. Mensch gewordener Gott ist, kann mit ziemlicher Gewißheit verneint werden; es war ein Mensch und lebt folglich weiter als Menschenseele, bzw. Totengeist. Allerdings ist er ein höchst entwickelter

Geist, dessen Lenker Oxalā, die höchste aller Gottheiten ist. Er war zu Lebzeiten ein begabtes Medium, durch dessen Mund der (wie immer verstandene) Heilige Geist sprach."⁴⁷ Nach diesen Hinweisen ist deutlich, daß der Name Christus im afb Kult nur als Chiffre gilt. Der eigentliche religiöse Inhalt ist das afrikanische Erbe, denn die Macht Oxalās hat mit der Vollmacht Jesu Christi nichts gemein.

Dieselben synkretischen Vorgänge zeigen sich in bezug auf den Heiligen Geist. Horst Fiege meint: "Es ist im übrigen müßig zu fragen, was die Umbandisten unter dem Heiligen Geist oder der Heiligen Dreieinigkeit verstehen."⁴⁸ Im afb Kult gibt es nur zwei Arten personifizierte Geistwesen. Es sind die Seelen der Toten, die nach dem Tod zu Totengeistern werden und die Geister, die nicht an die Materie gebunden sind. Da die Geisterscheinungen mit der Inkorporation zusammenhängt, hängt die Definition des Geistwesens von dem ab, der den Geist empfängt. Je nach dem Grad der Bildung und Überzeugung können die empfangenen Geister als Naturgeister, Totengeister oder als Wesen aus einer höheren Sphäre verstanden werden. Die im terreiro erscheinenden Geister sind Verkörperungen von Geistern, die auf das Schicksal der Menschen einen intensiven Einfluß haben. Als Führer und Beschützer sind sie für die Kultgläubigen wichtig.

Definition des afb Kultes

Es ist schwer, den afb Kult und seine Glaubenslehren umfassend zu definieren. Auch die Definition von U. Fischer trifft u.E. noch nicht den Kern dieses Glaubens, wenn er sagt: "Eine Definition dieser Neureligion könnte so lauten: Wir begegnen hier einem Polysynkretismus, polymorphen Charakters, oder: einem religiösen brasilianisch-afrikanisch-spiritistisch-katholischen Synkretismus".⁴⁹ Da man alle Überzeugungen, die im afb Kult wirksam sind, doch nicht hintereinander aufzählen kann, ist folgende Definition sachgemäßer, denn sie versucht dem Anliegen des afb Kultes gerecht zu werden. Wir definieren: Der afb Kult ist religiös-magischer Pragmatismus. Die wirkliche Kraft dieses Kultes ist der Wille des Menschen zur Selbstbehauptung. In ihm fallen sowohl die afrikanische als auch die populäre römisch-katholische Tradition zusammen, wenn es darum geht, durch religiös-magisches Handeln die "Heiligen" oder "das

Heilige" zu aktivieren. Mit anderen Worten, die kultische Verehrung dient einem menschlichen Zweck oder Bedürfnis. In dieser Grundhaltung ist das biblische Verständnis von Gottesdienst nicht nur eingeschränkt, sondern geradezu pervertiert. Der Mensch verehrt seinen Gottesersatz im afb Kult nicht, um seiner Anrede durch das Wort zu antworten, sondern er verehrt die Gottheiten, um sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Dieses Verhalten muß nach evangelischem Verständnis als Nicht-Anerkennung (ein direkter Angriff auf die) der Allmacht Gottes verstanden werden.

Die Kommunikation zwischen Diesseits und Jenseits

Weil man im afb Kult dem "deus otiosus" nichts mehr zutraut und ihm deshalb auch nicht mehr dient, muß man auf kultischer Ebene dafür Sorge tragen, daß das kultische Geschehen den Menschen anspricht und die Kultpraxis den Wünschen des Menschen entsprechend funktioniert. Diesem Interesse dient der gesamte religiöse Organismus und das Kultsystem. Weil man der Grundkonzeption des afb Kultes nach den Göttern, Geistern und unzähligen beseelten Kräften dient, benötigt man das Instrument der heiligen Vermittlung. Die religiöse Mittlerschaft auf der Ebene kosmischer und geistiger Kräfte ist das Zentrum der Bemühungen. Diese Mittlerschaft erstreckt sich auf alle Ebenen des Menschenlebens und der menschlichen Interessen. Das ist der Grund, warum das spirituelle Medium im afb Kult die zentrale Rolle spielt. Das Kultmedium hat in Brasilien den Dienst und die Verehrungen der "Heiligen" ersetzt. Die religiöse Vermittlung des Mediums ist unmittelbarer und konkret erfahrbar. Durch das Medium als dem eigentlichen und lebendigen "afrobrasilianischen Heiligen" geschieht direkte Vermittlung mit den Gottheiten und direkte Anwendung auf den Bittsteller. Im Zustand der Trance oder kultischen Besessenheit ist im Medium der Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits aufgehoben. Das Übernatürliche ist in die Natürlichkeit integriert. "Der Gläubige bedarf keines Mittlers mehr, kaum noch des Gebets, da er in direktem Kontakt und echten Dialog mit den spirituellen Wesen treten kann. Insbesondere für die Medien schafft die Besessenheit eine fast unerschütterliche Glaubensgewißheit; mit ihnen über die Realität der Geister diskutieren zu wollen, entspricht etwa der In-Frage-Stellung ihrer eigenen Existenz."⁵⁰ Jedoch die Aussagen, Patschläge und Lebenshilfen der

inkorporierten Geister spiegeln nur das vorhandene populäre Wissen wieder. Diesem Erkenntnisstand nach gehen sie auf die Hoffnungen, Erwartungen und Befürchtungen der sich bei ihnen beratenden Gläubigen ein und beeinflussen das Schicksal der sie hörenden und ihre Ratschläge befolgenden Kultgläubigen.⁵¹ Dieser Tatbestand wird nicht als Widerspruch empfunden.

Diese Form der religiösen Mittlerschaft ist an menschliches Verhalten und Können gebunden und entspricht schamanistischen Techniken. Nach dem NT konzentriert sich das gesamte geistliche Geschehen auf den einzigen und wahren Mittler Jesus Christus. Allein in ihm liegt das Heil des Menschen beschlossen (Act. 4,12), denn durch seinen Tod und Auferstehung wurde das Geheimnis der Erlösung vor der Welt offenbar. Jesus Christus ist der einzige wahre Mittler des Heils (1. Tim. 2,5; Hebr. 8,6; 9,15), der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14,6).

Das kultische Handeln

Auch wenn einer der Hauptgründe für das Wachstum der afb Kulte die Schutzlosigkeit und Verlassenheit großer Teile der Bevölkerung ist, und das sollte man nicht vergessen, so ist doch die Teilnahme an ihm durch das Motiv der Sorge verursacht. Die arme Bevölkerung lebt in der Situation des Angewiesenseins und für viele ist der afb Kult der einzige Ausweg. So richtet sich die Hoffnung auf die Kunst der afb Kultführer. Von ihnen erwartet man das machtvolle Eingreifen in eine verfahrenere Lebenssituation.

Wer etwas erlangen will, muß auch etwas einsetzen. Ohne Bezahlung oder Opfer kann kultische Vermittlung nicht in Anspruch genommen werden. In diesem System liegt beschlossen, daß jeder nur nach seinem eigenen Vorteil trachtet. Der afb Kult dreht sich dementsprechend hauptsächlich um den "Geist der Sorge", d.h. alles Leben ist auf ihn abgestimmt. Der afb Kult dient dem einzelnen und der Gemeinschaft, den eigenen Willen auf dem magischen Wege durchzusetzen und sein Schicksal selbst zu bestimmen. Dieser Hintergrund bestimmt das kultische Handeln.

Der afb Kult ist kosmische Religion. In ihm werden die Kräfte der Natur und des Menschen verehrt. Auch wenn in ihm von Christus und von den Heiligen die Rede ist, so sind in Wirklichkeit personifizierte Naturkräfte oder die afrikanischen Gottheiten gemeint. Als eine Religion des Diesseits stehen die "Götter" den Menschen zur Verfügung. Um diese Götter in Anspruch nehmen zu können, muß der Klient sich selbst in den Kult integrieren. Durch die Kultführung wird nun eine immer stärkere Beziehung zur "Geisterwelt" hergestellt. In Wirklichkeit ist es eine Beziehung zu "heiligen Objekten", "heiligen Personen", "heiligen Riten", und "heiligen Kräften".

Als homozentrische Religion beruht der afb Kult auf dem Grundsatz des gegenseitigen Nehmens und Gebens. Nichts geschieht an Wirkung ohne Erwartung des sofortigen oder im kurzen Zeitraum geschehenden Erfolges. Diese Haltung entspricht einer in Brasilien oft geäußerten Grundtendenz im Volk. Man sagt: Der Brasilianer ist Imediatista, d.h., er möchte die sofortige Wirkung sehen oder erleben. Der afb Kult entspricht diesem Verlangen. Er fördert deshalb eine pragmatische und materialistische Einstellung. Gut ist nur, was mir persönlich gefällt und meinen Interessen dient. Der afb Kult ist das Angebot für seelische Entspannung, therapeutische Heilung und eine umfassende magische Lebensbewältigung. Der Kultteilnehmer wird in ein Verhalten geführt, das sich nur auf sein Wohlergehen konzentriert. Der afb Kult ist für viele die Garantie für eine innere Beruhigung geworden, denn man sucht in ihm nicht die Wahrheit, sondern immer mehr die Brauchbarkeit, also das Nützliche und Pragmatische.

Die Überzeugungskraft des afb Kultes liegt an der Kunst, die Gegenwart übersinnlicher Kräfte real erfahrbar werden zu lassen. Diesem Zweck dienen auch die kultischen Waschungen, Gebote und Handlungen. Das Nicht-Sichtbare soll sichtbar und das Nicht-Spürbare soll greifbar gemacht werden. Die unzähligen rituellen Handlungen wirken mit der Zeit im Gläubigen die Überzeugung, daß das gesamte Kultgeschehen einen realen Erfahrungshintergrund hat. Die Wirkung der angewandten Pflanzensäfte und die Räucherungen unterstreichen nur noch die mystisch verwaltete und angewandte magische Kraft. Diese Kräfte sind aber nur im Kultgeschehen wirksam. Außerhalb des Kultes

treten die magisch gewaschenen Ketten, Amulette und Talismane in Funktion, deren Wirkung an strenge Tabus und Regeln gebunden ist. Der Verlust der magischen Kraft oder die Unwirksamkeit eines Amulettes wird deshalb meistens dem Besitzer zur Last gelegt, weil irgend ein Gebot übertreten wurde. Der Verlust des magischen Schutzes und der magischen Kräfte ist der Grund, in den terreiro zurückzukehren und sich mit erneuten Kraftwirkungen zu versehen. Auf diese Weise bleibt die Kulthlientel erhalten.

In der afb Kultpraxis ist der Umgang mit dem "Heiligen" von besonderer Bedeutung. Das "Heilige" ist der entscheidende Faktor, auf den sich das Interesse richtet. Dem Umgang mit dem "Heiligen" dienen die besonderen Kenntnisse, die Opfer, die rituellen Peinigungen, denn sie lassen den Menschen an der Sphäre des Heiligen teilnehmen. Durch die Kraft des "Heiligen" soll Verwandlung und Umkehrung der Verhältnisse geschehen. Die Kraftwirkungen des Heiligen sollen vom Gläubigen erkannt werden. Da die Kultgeheimnisse nicht für jedermann bestimmt sind, geben sie Anlaß zu Vermutungen und zu wachsendem Aberglauben. Der magische Glaube wird noch durch die ständigen Kämpfe gegen die gefährlichen und fremden magischen Machtwirkungen gestärkt, wie das z.B. bei der "Quimbanda" der Fall sein soll. Nach Horst Figge ist "Die Quimbanda eine höchst interessante, nichtsdestoweniger realiter inexistente Sekte; denn sie besteht als solche nur in den Köpfen der gläubigen Umbandisten und derer, die wiederum ihnen Glauben schenken. Sie besitzt als spiritueller Gegenspieler der Umbanda für einen Teil von deren Funktionen größte Bedeutung. ..." ⁵² In Brasilien gibt es keine Kultstätten, die "Quimbanda" heißen, doch in jedem Kultzentrum wird weiße und schwarze Magie angewendet. Das ist der Hintergrund für die magischen Auseinandersetzungen und Kämpfe.

Im afb Kult hat das praktische Handeln den Vorzug. Vielerlei Ratschläge und Verhaltensweisen werden erteilt, doch eine Veränderung wird vom Kultgläubigen nur in seiner Beziehung zum Kult erwartet. Die Kultordnung und der Gehorsam ihr gegenüber hat Vorrang. Man erwartet Dienstbereitschaft und Hingabe sowie ganzen Einsatz, wenn es um die Interesse der Kultgemeinschaft geht. Eine Sinnesänderung oder Umkehr ist nur im Blick auf den persönlichen orixá erwünscht.

Wer in den afb Kult initiiert ist, hat einen persönlichen Pakt mit dem Gott seines Kopfes geschlossen. Von diesem Meister des Kopfes gilt: "Du bist sein Sohn ... Sein geistiger Sohn.... Er ist gleichzeitig auch dein Verbündeter, denn er sieht in dir einen der Seinen. Du kannst ihn anrufen, wenn du seiner Hilfe bedarfst. Er ist bereit, dir zu helfen. Er ist deine Kraft und deine Stütze. Indem du seine Kette trägt, bist du durch einen Pakt an ihn gebunden. Ihr habt in gewissem Sinne beide einen Vertrag unterzeichnet. Erfüllst du deine Verpflichtungen ihm gegenüber, ist er deine Stärke."⁵³ Dieser Pakt gilt für das ganze Leben.

Verstehende Begegnung

Die Tatsache der Ausbreitung des afb Kultes in ganz Brasilien ist ein unübersehbares Zeichen, welches von allen Kirchenführern und Theologen wahrgenommen werden sollte. In ihm meldet sich die Sorge und das Sicherungsbedürfnis von Menschen, die innerhalb einer industrialisierten und säkularisierten Gesellschaft noch keine Heimat gefunden haben. Das tiefe menschliche Problem, welches hinter dieser Art Religiosität sichtbar wird, ist der deutliche Hinweis auf die bisher erfahrene Einseitigkeit der Lebensbewältigung.

Das Phänomen der afb Religiosität ist nur eines der vielen neureligiösen Phänomene, die sich in den letzten Jahrzehnten in einem weltweiten Kontext gezeigt haben. Hingewiesen sei beispielhaft auf die Neureligionen in Japan, die Entfaltung tausender kleiner und großer selbständiger religiöser Bewegungen in ganz Afrika, die sich meistens um die Person eines charismatischen Führer bilden, und auf die Ausbreitung asiatisch geprägter Gruppen innerhalb der Industrienationen Europas.

In allen diesen Neureligionen melden sich die Ansprüche der Menschen, die in ihrem sozio-kulturellen Kontext ein unbefriedigendes Dasein führen. Die Art ihrer religiösen Betätigung ist deshalb ein Hinweis auf erfahrenen Mangel. Die Mangelercheinungen physisch-psychischer Natur im modernen Menschen sind vielschichtig, doch hängen sie irgendwie mit den gewachsenen Strukturen der weltweiten Industriegesellschaft und der Entfremdung des Menschen von sich selbst zusammen. Die

Neureligionen bieten Ersatz- oder Ergänzungsfunktionen für den Menschen, der in seinem Ganzheitsempfinden eine nur teilweise mögliche Beziehung zu sich selbst, zur Umwelt und zum Kosmos herzustellen vermag. Sie sind Brücke und Ausgleich für den zunehmenden Identitätsverlust derer, die unter einer Situation der Nicht-Integration, Nicht-Akkulturation und der nicht-religiösen Einbindung in die Gesellschaft oder in eine Gruppe leiden. Die Beziehungslosigkeit des Menschen der Moderne ist Ursache für das Wachstum physisch-psychischer Krankheiten und für die Verfallserscheinungen innerhalb der von Wissenschaft, technischer Leistung und nicht-religiösen Einstellungen geprägten Gesellschaften. In einem unausgesprochenen Hang zur okkulten Religiosität innerhalb vieler Neureligionen melden sich die Tiefenschichten der Seele, die sich von einer intellektualisierten oder säkularisierten Religiosität nicht mehr angesprochen fühlt.

Im Kontext des Landes Brasilien ist der afb Kult eine Herausforderung und Anfrage an die bisherige Tätigkeit aller Kirchen. Die von uns bisher beschriebenen Vorgänge der ethnischen Zurücksetzung, der Ausbeutung und der sozio-kulturellen Marginalisierung von Millionen Menschen haben die Situation der Unterschicht im Volk charakterisiert. Der afb Kult muß in diesem Zusammenhang gesehen und bewertet werden, denn er bedeutet Distanzierung von der gegenwärtigen Lebenswelt und Flucht in die Kompensationsmechanismen einer eigenen kulturellen und religiösen Lebensform. Im afb Kult beruft man sich auf eigene, völkisch bedingte, Qualitäten. Man sucht in ihm echte Befreiung von den Fesseln des Daseins. Der afb Kult ist Ausdruck für gelebte Identität, für eine eigene Volkskultur und für die Gaben und Veranlagungen der Menschen, die in einer Industriekultur für die Entfaltung ihrer emotional bedingten Fähigkeiten keinen Platz finden. Er ist ein Instrument zur Selbstheilung durch den in ihm bewirkten Glauben an die Macht der Magie, die sich in magischer Entsprechung im Glaubenden als wirksam erweist.

Die Reaktions- oder Protestformen der afb Religiosität sind mit dem kirchlichen Sendungsauftrag insofern in Beziehung zu setzen, als sich die Kirche fragen muß, ob sie ihrem Auftrag im nationalen Kontext Brasiliens voll und ganz gerecht geworden ist oder es noch werden will. Die afb Religiosität dient als Motiv einerseits der kritischen Überprüfung kirchlicher Lebens- und Verkündigungsweise und andererseits einer

genaueren und bewußteren Vorbereitung für den missionarischen oder evangelischen Dienst innerhalb der Bevölkerung. Die Kirchen in Brasilien werden sich deshalb genauer als bisher mit dem Phänomen der afb Religiosität auseinandersetzen müssen, denn "Nur eine introvertierte, selbstzufriedene theologische Haltung kann auf diese notwendige Ausweitung theologischer Thematik verzichten."⁵⁴ Die Kirche steht also vor der Frage, ob sie den Menschen, an den sie gewisen ist, ernst nehmen, auf ihn und seine Wesensstruktur eingehen und damit auf eine immer völliger werdende Inkulturation des Evangeliums in Brasilien hinarbeiten will.

Die in den afb Kulturen verfolgten Grundwerte hängen mit einer im Diesseits verwirklichten Soteriologie zusammen. Die in ihm wirksamen Vorstellungen und die kultischen Aktionen drehen sich um eine Ideologie der Befreiung. Befreiung vom Bösen und bösen Einfluß, von körperlicher, geistiger und materieller Not und Befreiung aus sozialen Hemmnissen, hin zu einer umfassenden Selbstverwirklichung wird im afb Kult angestrebt. Diesem Ziel dient die kultische Bemühung um eine personifizierte heilige Kraft, die im Kult angebetet wird und die der kultischen Gemeinschaft die erforderliche Kraft zur Überwindung der Lebensprobleme und den Gruppenzusammenhalt vermittelt. Hinter dieser befreienden Kraft steht der Glaube, der sich an eine Hierarchie von Ordnungen und geistigen Kräften im jenseitig belebten Universum hält und von daher das Band der Einheit, Solidarität und Gemeinschaft darstellt. Dieser Glaube hält sich an die konkret erfahrbare Verbindung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt.

Der Glaube im afb Kult lebt in zwei Welten, die sichtbare und die unsichtbare. In diesem Glauben korrespondieren Jenseits und Diesseits wie in einem Spiegelbild, denn der gemeinschaftliche und hierarchische Charakter beider Welten beeinflussen und ergänzen sich gegenseitig. In dieser Wechselwirkung zwischen Transzendenz und Immanenz spielt die Gottesvorstellung eine untergeordnete Rolle. Das zeigt sich in der kultischen Verehrung der orixas, als der eigentlichen Vermittlungsinstanz zwischen Diesseits und Jenseits. Es ist ein Glaube an diese mystische Kraft der orixá-Mächte, die sowohl im Universum als auch am und im Menschen wirksam gedacht werden und die dem Schicksal von Welt und Mensch die entscheidende Richtung geben.

Im afb Kult werden menschliche Grundbedürfnisse berücksichtigt. Er sorgt für religiöse Ordnung, Sammlung innerhalb einer überschaubaren Gruppe und das Erlebnis von Solidarität. Innerhalb der kultischen Großfamilie wird ein intensiv empfundenes Gefühl von Solidarität zwischen den Mitgliedern gepflegt. Diese Solidarität wirkt sich auf die Ordnung des religiösen Lebens, auf das gesellschaftliche Leben und auf das Leben in den engeren und weiteren Beziehungen der einzelnen Mitglieder untereinander aus. Diese Solidarität ermöglicht Bildung von Identität. Als eine Religion im Alltag ist der afb Kult in seinem stark rituellen Charakter das Instrument zur Herstellung horizontaler und vertikaler religiöser Beziehungen. In seiner Gestalt und in seiner Entwicklung wird durch ihn ein wachsendes Identitäts-, Wohlstands- und Erfolgsebewußtsein innerhalb der Kultgemeinschaft geweckt.

Die mit dem afb Kult verbundenen Verhaltensweisen sind eine lebendige und intensive Inanspruchnahme des Menschen. Die Kultliturgie erfaßt und erschüttert den Menschen in den Tiefen seiner Seele. Die religiöse Erfahrung dreht sich hauptsächlich um eine konkrete Heilsvermittlung, die sich durch Heilung, Orientierung und konkrete Menschenführung auszeichnet. Der Mensch ist in den gesamten Kultverlauf aktiv integriert. Dies geschieht durch Opfer, Bindung an einen kultischen Eid, Teilnahme an Mahlzeiten, lebendige Kultbeteiligung, die durch völlige Hingabe gekennzeichnet ist. Die lebendige und bewegende Kultliturgie ist durch einen dramatischen Geschehensverlauf bestimmt, in dem Trommeln, Tanz, Bewegung, Gewänder, Symbole und mystische Schau eine wichtige Rolle spielen. Man sucht Erlösung von individuellem und strukturellem Unheil. Die Sehnsucht nach dem Heil kann man als die brasilianische Form des Strebens nach Lebenskraft interpretieren. Auf die Erlangung dieser Lebenskraft richtet sich das den Menschen in seiner Ganzheit erfassende therapeutische Handeln. Im afb Kult zeigt sich die Sehnsucht nach dem Leben und nach einem innigen Kontakt zur Quelle des Lebens, von der man sich eine umfassende und den Menschen in seiner Ganzheit ergreifende heilsame Wirkung erhofft.

Bei dem Bewußtwerden der Suche und Sehnsucht im afb Kult dürfen seine Schattenseiten nicht übersehen werden. Im afb Kult wird niemals von Sünde, sondern immer nur von Problemen gesprochen. Schuld und Sünde

werden als nicht im eigenen Wesen liegend erkannt. Über den Tod und über die den Tod übergreifenden Vorgänge weiß man nichts zu sagen.⁵⁵

Im Gegenteil, man flieht vor der Macht des Todes, obwohl man sonst mit der Existenz von Seelen und Totengeistern rechnet. Ein unübersehbarer Schatten, den der afb Kult über den brasilianischen Menschen ausbreitet, ist das, was Walter Freytag den "dämonischen Hintergrund aller menschlichen Religion"⁵⁶ genannt hat. Freytag kennzeichnet das Dämonische seinem Wesen nach als eine übermenschliche Gewalt, die im pervertierten Verhältnis zur Gottheit steht. Nach Freytag gehört es zum Wesen des Dämonischen, "daß es den Menschen mit Beschlag belegt daß es den Schein des Guten hat und doch festhält am Bösen daß es göttliche Triumphe feiern kann daß es aus Gottes Kraft gegen Gott lebt."⁵⁷ Freytag beruft sich in seiner Argumentation auf die Erfahrungen in Afrika und sieht in der afrikanischen Religiosität wirklich eine Kraft, eine Wirklichkeit, die mit dem Faktum der Zauberei und Magie zusammenhängt. Seine, und die Erfahrungen anderer Missionare war, daß die Kraft der religiösen Suggestion unter dem Einfluß der Predigt des Evangeliums immer schwächer wurde.⁵⁸ Die Beobachtungen Freytags können auch auf den afb Kult angewendet werden, denn in ihm geschieht ja die Fortsetzung alter afrikanischer religiöser Praktiken. Der afb Kult belegt den Menschen mit Beschlag, er verbreitet um sich den Schein des Guten und tut oft Böses. Er handelt in vielen Dingen gegen den Menschen - seine Rechtfertigung dabei ist das Böse mit noch mächtigerer böser Kraft vertreiben zu müssen -, er feiert göttliche Triumphe und lebt aus Gottes Kraft gegen Gott. Sein mangelnder ethischer Einfluß auf den Menschen und seine Bereitschaft, dem bösen Willen des Menschen willfährig zu sein, sind Hinweise genug auf die fragwürdige Haltung, die oft in den afb Kultkreisen eingenommen wird.

Geistliche Besinnung

Auf diesem religiösen, sowohl positiven wie auch negativen Hintergrund des afb Kultwesens müssen die Kirchen in Brasilien lernen, den Menschen in seiner religiösen Bindung und in seiner aktuellen sozialen Situation ganzheitlich zu sehen. Gerade in Umbruch- und Krisensituationen erwartet er von der Kirche eine Antwort, die dem einzelnen und der

Gemeinschaft weiterhilft. Für die ev. luth. Kirche bedeutet das, daß sie in Evangelisation, Seelsorge und Gemeindeaufbau das Phänomen des afb Kultes wahrnimmt und darauf antwortet. In der Begegnung mit dem afb Kult sieht sie sich einerseits herausgefordert, das Anliegen ihres Herrn in Vollmacht zur Sprache zu bringen, und andererseits sieht sie sich vor der Aufgabe, ihre eigene Lebens- und Verkündigungspraxis von ihrem Auftrag her zu überprüfen.

In der evangelistischen Aktivität der ev.-luth. Kirche wird es von Bedeutung sein, welche Haltung sie gegenüber dem afb Kult einnimmt. Einerseits wird sie sich vor einer unsachgemäßen Verteufelung der afb Religiosität hüten und andererseits muß sie den afb Kult in seiner Gestalt und Wirkung sehr ernst nehmen, denn dieser Kult ist eine Religion, die bereits Millionen Menschen in ein religiöses Verhalten verpflichtet, welches dem Herrschaftsanspruch Jesu Christi widersteht. Die evangelistische und missionarische Verkündigung der ev. luth. Kirche in Brasilien hat die Pflicht, die religiösen Bindungen des afb Menschen anzusprechen, im Namen Jesu und in seiner Vollmacht in Frage zu stellen und in Christus aufzuheben. Es geht in der Begegnung mit dem afb Kult um eine klare missionarische Auseinandersetzung zwischen den Herrschaftsanspruch Jesu Christi und den religiösen Bindungen, die im afb Kult geknüpft und gepflegt werden.⁵⁹

In ihrer evangelistischen Verkündigung, die ja Glauben weckende Verkündigung ist, beruft sich die Kirche auf das Evangelium von Jesus Christus. Dieses Evangelium ist Heilsbotschaft, die frohe Botschaft von der Aufrichtung der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes und den Menschen dieser Welt. Das Evangelium als Kerygma kennt nur einen Inhalt und eine Aussage. Es verkündigt Christus, Gottes Sohn, als Herrn über Tod und Leben und seine Auferstehung als eschatologisches Heilsereignis.⁶⁰ Im Sinne des paulinisch verstandenen Verkündigungs geschens bedeutet das: "Jesus Christus ist der zentrale Inhalt des Evangeliums. Er ist dies sicher nicht als Sache, sondern als der, der in der Verkündigung des Apostels und durch sie wirksam wird (Rm 15,18; 2 Kor 5,20; 13,3)... Er ist selbst im Evangelium da."⁶¹ Die Verkündigung Jesu Christi als Herrn der Welt ist eschatologisches Geschehen. Durch das verkündigte Evangelium, als eschatologischem Vorgang, wird Gottes Gerechtigkeit wirksam (Röm 1,16f.). Das Evangelium von Jesus

Christus ist "..... eschatologisches Geschehen in der Geschichte, als theologisch profilierte Christuszeugnis für die Menschen in ihrer Situation und als die Zuwendung Gottes durch Menschen unter dem Kreuz, die den Menschen verändert. Das Evangelium ist nicht nur ein Sagen; in ihm wird die Zuwendung Gottes, die in Jesu Sterben und Auferstehen geschehen ist, gegenwärtig wirksam und nimmt den Menschen als Partner an."⁶² Die Verkündigung des Evangeliums stiftet personhafte Beziehung zu Gott und den Menschen.

Das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Rettung durch den Glauben an Jesus Christus aus dem kommenden Gericht über alle Welt. Als solches zielt es vom Herrn und seiner Kirche her auf die Welt, um die Menschen in dieser Welt zu Christen zu machen.⁶³ Es ist das durch Christus selbst bevollmächtigte Angebot der Erlösung und Versöhnung. Mit Erlösung ist nicht Befreiung von politisch oder wirtschaftlicher Unterdrückung gemeint, sondern zuallererst die Erlösung von der Macht der Sünde. Mit Recht fragt John R.W. Stott: "Aber was kann menschliche Würde mehr zerstören als die Entfremdung von Gott aus Unkenntnis oder durch Ablehnung des Evangeliums? Und wie können wir dann ernsthaft daran festhalten, daß politische und ökonomische Befreiung genau so wichtig sei wie ewiges Heil?"⁶⁴ Im Neuen Testament wird die Erlösung des Menschen von der Macht der Sünde nicht als Lösung von einem individuellen oder strukturellen Verhängnis, sondern als Versöhnung und Rechtfertigung im Sinne der Lossprechung von dem Zorn und dem Verwerfungsurteil Gottes verkündigt. Der Friede mit Gott bringt Frieden für die Seele des Menschen. Darin eingeschlossen liegt das Geheimnis der Heilung des inneren Lebens, welches von seinen Gebundenheiten befreit unter der Herrschaft Christi leben darf. Wer dem Evangelium glaubt, steht unter seinen Verheißungen. Er empfängt Vergebung der Sünden und die Gabe des heiligen Geistes. "Christus bietet uns mehr als Vergebung unserer Vergangenheit an. Er schenkt uns für die Gegenwart ein neues Leben durch die Wiedergeburt und Einwohnung des heiligen Geistes.... Vergebung und Geist. Beide gehören zum 'Heil' ... und beide sind Teil der 'Befreiung', die der moderne Mensch heute sucht. Wahre Befreiung ist auch Befreiung von mir selbst,..."⁶⁵ In diesem Sinne ist J.P.W. Stott zuzustimmen, wenn er sich gegen mißbräuchliche Verwendung der Begriffe "Heil" und "Befreiung" wendet⁶⁶ und positiv sagen kann:

"Trotzdem ist das Heil selbst, das Christus seinen Leuten gibt, primär Freiheit von der Sünde in all ihren häßlichen Erscheinungsformen und Befreiung zu einem neuen Leben des Dienstes ..." ⁶⁷ Hinter dieser Aussage steht das Wissen um den Vorgang der Rettung (1.Tim. 1,15; 1.Joh. 4,14; Mt. 1,21; 1. Kor. 1,21) durch Christus und um die Freiheit, zu der diese Rettung führen wird. "Freiheit, mit Gott als unserem Vater zu leben; Freiheit, uns dem Dienst für andere zu widmen; und schließlich 'Freiheit der Herrlichkeit', wenn wir, losgelöst von all den Begrenzungen unserer Existenz in Fleisch und Blut, frei werden, uns selbst ohne Rückhalt Gott und dem Nächsten hinzugeben." ⁶⁸

Hinter den Aussagen des Evangeliums wird der Anspruch des auferstandenen Herrn erkennbar, der in sich die Erfüllung der Verheißungen Gottes und die "Fülle dessen, der alles in allem erfüllt" (Eph. 1, 23; Joh. 1,16; Kol. 1,19; 2,9) ist. Von daher ist Evangelisation Lebensfunktion und Lebensvorgang der Kirche. Die Kirche ist dabei immer an die Person Jesu gebunden, denn sie legt ein Bekenntnis ab zu ihm und bezeugt seine Gegenwart. Sie ist ihrem Ursprung gemäß in ihrer Existenz und ihrem Handeln immer zweckgerichtet. Sie ist niemals Ziel in sich selbst. ⁶⁹ Als eine "Grunddimension kirchlichen Handelns" ⁷⁰ durchdringt die Evangelisation alle Dimensionen, die zum Auftrag und zum Wesen der Kirche gehören. Als Salz oder Licht ist jeder Christ in seinem Glauben, Leben und Tun in die Dimensionen der Evangelisation hineinverflochten. Die Evangelisation lebt von der Kraft des Evangeliums. Richard Löwe sieht in dem Begriff der Evangelisation ein zentrales Schlüsselwort und kann deshalb sagen: "Das Evangelium ist doch Christus selbst und sein Reich im ganzen Kreaturbereich. Evangelisation aber ist das Heranbringen und Verkündigen des Evangeliums an alle Kreatur. Das Evangelium ist zwar selbst schon eine Sendung, die sich kraft eigener Energie in weiteren Sendungen fortsetzt. Evangelisation aber ist eben diese Weiterbewegung...." ⁷¹

Christlich gelebter Glaube in evangelistischer Dimension ist Frucht des Handelns Gottes durch seinen Geist im Menschen. Es ist der Glaube, der sich der rettenden Macht des Evangeliums gewiß geworden ist, denn der Ruf Gottes, durch das Evangelium, ist in den Herzen der Gläubigen wirksam geworden. Die Macht des Glaubens, gewirkt durch das Evangelium, steht der Macht des abf Kultes diametral gegenüber. Der Glaube an

Jesus Christus weiß, daß in seinem Kreuz, Tod und Auferstehung jeñliche Religiosität des Menschen ihr Ende hat (1. Kor. 8, 4-6; Kol. 2,15ff). Der Glaube an den auferstandenen Herrn läßt sich aus allen menschlichen Bindungen heraufrufen, auch aus der Bindung an sich selbst (Mk 8,34f Par.).

Der christliche Glaube ist Vertrauen in die zusagende Anrede Gottes. Er entsteht durch die hörende Begegnung mit dem Wort Gottes (Rm 10,17f). Er ist Antwort auf den Ruf zur Umkehr und auf das Handeln Gottes in Jesus Christus (Mt 11,20-24). In diesem Zusammenhang kann Léonhard Goppelt sagen: "Der Glaube, der in der Begegnung mit Jesu Heilen entsteht, ist der grundlegende Vollzug zur Umkehr."⁷³ "Glaube an Christus ist vorbehaltlose Überantwortung des Lebens an den erhöhten Herrn. Gott redet zu uns, indem uns sein Heiliger Geist in die Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus führt: durch die Predigt des Evangeliums und die heiligen Sakramente spricht er sein erweckendes, neuschaffendes, begnadetes Wort hindurch und schenkt uns seine Gegenwart. Aus dieser Bewegung wird der 'neue Gehorsam' geboren: die Werke aus Glauben... die der Welt zugewandte Seite des Glaubens Früchte des Glaubens... Gott hat sie befohlen. Sie sind Ausdruck unseres Dankes. Sie sind Mittel der Bezeugung des Evangeliums und dienen zur Übung im Vertrauen auf Gott."⁷⁴

Der Glaube lebt in dem wagenden und vertrauenden Bezug auf Gottes persönlichen Willen. Er ist persönliches Verhältnis zu Gott und darin personaler Akt des Sicherschließens. In dieser glaubenden Beziehung wird der Mensch zum wirklichen Menschen, d.h. er ist nicht mehr "incurvatus in se", sondern offen für Gott und für wahres Menschsein. Glauben heißt als von der Anrede Gottes Betroffener leben. Falscher Glaube lebt in die falsche Richtung, er ist verblendet und dient einem Abgott. Da, wo das Vertrauen und Hoffen des Menschen im Spiel ist, geht es entweder um Religion oder um den von Gott selbst gewirkten Glauben an Gott. Glaube ist Lebensverbindung mit Gott, die für das gesamte Verhalten des Lebens Konsequenzen hat. Glaubende Lebenspraxis geschieht nicht nur im individuellen, sondern in allen Bezügen unseres Daseins. Der Glaubende wird aus seiner Vereinzelung heraus und in die um Christus versammelte Glaubensgemeinschaft, die Kirche, hinein gerufen. Im Vergleich zu den Religionen der Welt zeigt sich das Wesen des Glaubens an Christus darin, daß man um die Tiefe und den Ernst der Sünde des Menschen weiß und sich im Glauben der Vernebung der Sünde

gewiß sein darf. Das Leben der Christen darf von Glauben, Liebe und Hoffnung erfüllt sein. Diese erweisen sich in Beruf und Stand und im gemeinsamen Leben mit den Menschen.

Der glaubende Mensch nimmt teil an Gottes Werk. Aufgrund ihres Glaubens geben Christen ein lebendiges Zeugnis, welches in dem Gebot ihres Herrn begründet ist (Mt. 28, 18-20 Mk 16,14f). Zu diesem Zeugnis ist jeder Christ verpflichtet (1 Kor. 1, 23f). Hinter dem Zeugnis der Christen steht die Gewißheit, daß Gott selbst durch ihr Zeugnis in dieser Welt wirken und seine Macht an ihr erweisen will. Christen leben in der Gewißheit, unter der Führung und dem Schutz des lebendigen Gottes zu stehen. Sie benötigen keine religiösen oder magischen Formen der Lebensbewältigung. Sie dürfen aus der Kraft des Evangeliums leben.

In ihrem Glauben weiß sich die Christenheit Gott und den Menschen verpflichtet. In ihrer bekennenden und wirkenden Zuwendung zur Welt wissen sie um die vielerlei Ansprüche und Erwartungen, die an sie gestellt werden. Es wäre unlogisch, sich um die Linderung nur materieller oder körperlicher Gebrechen der Menschen zu kümmern und ihre seelischen Bedürfnisse zu vernachlässigen. Es wäre aber genauso unlogisch, wollte man nur vergeistigtes Christentum verkündigen, ohne auf die menschlichen Probleme einzugehen. So stehen die Christen in ihrem Auftrag in dieser Welt, Salz und Licht zu sein, in der Spannung, am jeweiligen Ort ihres Lebens und Handelns in rechter christlicher Verantwortung ihren Glauben zu leben. In ihrem Handeln sind sie immer herausgefordert, den ganzen Menschen zu sehen und in rechter Verantwortung auf seine leib-seelischen Probleme einzugehen. In der Begegnung mit dem Menschen sollten sie wissen, daß körperliche, geistige und geistliche Krankheiten oft eng miteinander verknüpft sind. Den Leib allein heilen zu wollen und die Botschaft, die allein retten kann, vorzuenthalten, wäre Ungehorsam gegenüber ihrem Auftrag zum Zeugnis.

Christen haben evangelische Freiheit, ihren Glauben zu leben und zu bezeugen. Für die evangelistische Dimension ihres Lebens hat dies insofern Bedeutung, als sie den ihrer Kultur entsprechenden eigenen Glaubensausdruck leben dürfen. Auch sind sie in der Art, das Evangelium zu verstehen und zu bezeugen, an keine gesetzlichen Pegeln gebunden. Für jede Kultur, in der das Evangelium gepredigt wird, ist es von unmittelbarer Bedeutung, in welcher Form dies geschieht. Für die

evangelisch-lutherische Kirche bedeutet das: "Vom reformatorischen Grundansatz her ist die Aufgabe unausweichlich, dem Evangelium auch unter anderen kulturellen und geschichtlichen Bedingungen neue Gestaltungsmöglichkeiten zu eröffnen."⁷⁵ Die evangelistische Grenz-überschreitung sollte sich der reformatorischen Forderung entsprechend, um einen neuen und ganzheitlichen Ausdruck des christlichen Glaubens bemühen. Für Brasilien bedeutet das, daß die evangelische Kirche sich um ein tieferes Verständnis des Menschen bemühen muß, der in ihrer Umwelt lebt. Sie muß lernen, sich den Anliegen dieser Menschen zu öffnen und ihnen auf der Grundlage des Evangeliums verstehend zu begegnen.

Die evangelisch-lutherische Kirche steht damit vor einer wirklichen christlichen Herausforderung, denn sie muß sich in Theologie und Praxis auf die Landesverhältnisse einstellen. Sie benötigt dazu die Erarbeitung einer den ganzen Menschen berücksichtigenden Theologie der Befreiung, die sich primär auf die Rettungstat Gottes gründet, dabei aber den Menschen in seiner Not nicht vergißt, oder ihn sich selbst überläßt. Für eine wirksame Begegnung mit den Menschen aus dem afrikanischen Kultmilieu benötigt sie ein dafür vorbereitetes Zeugnis. In Anlehnung an Horst Bürkle sollte sie folgendes dabei berücksichtigen: "Solches Zeugnis aber bedarf der Vorbereitung durch eine missionarisch engagierte Theologie, die den Adressaten der Botschaft in seiner 'Ganzheit' vor Augen hat. Zu dieser Ganzheit gehört auch der Bereich des Unterbewußten, der nicht nur für den Menschen einer Stammesreligion von wesentlicher Bedeutung ist. Die rationale Form von Lehre und Predigt, wie sie sich im Westen herausgebildet hat, reicht hier nicht aus. Je weniger im Prozeß der Säkularisierung die unterbewußten, nichtrationalen Schichten des Menschen übergangen werden, desto eher wird sich dieser Bereich als Domäne fremdreligiöser Bindungen anbieten. Christlicher Glaube, der die Schichten des Unterbewußten nicht erreicht, wird darum - nicht nur in Afrika und Asien - nur ein Oberflächenchristentum erzeugen. Die Zahl der Sekten in Afrika spricht hier eine deutliche Sprache. Für die Verkündigung an den ganzen Menschen wird aber auch die leib-seelische Einheit eine wichtige Rolle spielen, wie sich am Beispiel des Zusammenhanges von Heilung und Heil im Falle der weiterwirkenden Praxis der Zauberdoktoren zeigt."⁷⁶

Die Aufgabe

Will die evangelisch-lutherische Kirche in Brasilien evangelistisch tätig sein, dann bedeutet das, daß sie sich mit grundlegenden Aussagen der afb Kulte beschäftigen und auseinandersetzen muß. Weil man es mit einem synkretistischen Religionsgebilde zu tun hat, ist es entscheidend, in welcher Form das Zeugnis des christlichen Glaubens gegenüber den afb Kultgläubigen geschieht. Die evangelisch-lutherische Kirche ist in ihrer theologischen Haltung und Lehre durch die afb Kultlehren herausgefordert. Sie muß auf unzählige Fragen und Zweifel eine fundierte Antwort geben können.

Auf dem theologischen Sektor muß Klarheit über Grundbegriffe wie Offenbarung, Heiligkeit, Sünde, Tod u.a. geschaffen werden. Diese grundlegende theologische Auseinandersetzung wird die Kirche auf Jahre hinaus mit dem Thema des afb Kultes beschäftigen, denn die Fragen über den afb Kult werden in den Gemeinden immer mehr zunehmen. Für die Evangelisation ist eine genaue Kenntnis des afb Kultes eine wichtige Voraussetzung, denn sie gibt Sicherheit im Umgang mit den oft befremdend anmutenden Phänomenen, die innerhalb und außerhalb des afb Kultmilieus provoziert werden können.

Wie wichtig eine solche Aufklärung innerhalb der ev.-luth. Gemeinden ist, soll am Beispiel des kultischen Opfers erläutert werden. Es ist z.B. aus der kirchengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Sicht sehr bedeutsam, daß die Kultreligionen immer dann an ihr Ende kommen, wenn die Botschaft von Jesus Christus, dem Opferlamm für die Sünden der Welt, die Herzen der Menschen erreicht. Da wo Gott selbst in der Sendung seines Sohnes gehandelt und am Kreuz Gericht und Heil für die Menschheit offenbart hat, da bedarf es keiner Opfer mehr, die von Menschen zu Versöhnungszwecken der Gottheiten dargebracht werden müssen. Die gesamte Opfertätigkeit der Menschheit kann das nicht bewirken, was Gott in Christus Jesus am Kreuz selbst vollbracht hat. In der Opferung Jesu hat Gott selbst allen religiösen Opferbräuchen Notwendigkeit und Sinn genommen und sie dadurch in Frage gestellt. Der Opfertod Jesu bedeutet, daß niemand mehr Gott günstig zu stimmen braucht, indem er

opfernd auf ihn einwirkt. Weil Gott in sich gnädig und von großer Güte ist, darum hat er selbst die Versöhnung bewirkt, die den Menschen schuldhaft von Gott getrennt haben. Gott braucht keine Opfer, die ihn gnädig stimmen oder erhalten. In heiliger Vertretung ist sein Sohn an unsere Stelle getreten, um Sühne für die Welt zu bewirken. Das Evangelium, die Botschaft von dieser Tat Gottes ist das Ende der Opferreligion.

Eine andere große theologische Herausforderung für die evangelisch-lutherische Kirche ist die Frage ihrer kirchlichen Glaubwürdigkeit im sozialen Kontext eines Landes, welches durch die politischen, kulturellen, sozialen und religiösen Ereignisse in Vergangenheit und Gegenwart die Entstehung und Ausbreitung der afb Kulte gefördert hat. In einem Land, in welchem solche schwerwiegenden sozialen Unterschiede aufrecht erhalten werden, wird auch die evangelisch-lutherische Kirche nach ihrem sozialethischen Verhalten beurteilt. Zu viele Stimmen innerhalb und außerhalb Brasiliens behaupten, die Einandererkirchen hätten erstens kein Interesse an dem sozio-ökonomischen Ergehen in ihrem Land. Zweitens wären die ev. luth. Christen an der Erhaltung des status quo und an ihren eigenen Aufstiegsmöglichkeiten interessiert. Und drittens wären sie in sich so abgeschlossen und selbstzufrieden, daß sie an eine Evangelisierung in ihrem eigenen Lande gar nicht dächten. In ungezählten Berichten und Kommentaren über die Einwandererkirchen in Lateinamerika wird gesagt, sie hätten die Möglichkeit, als prophetische Stimme in ihren Ländern zu wirken, längst verpaßt. Es wäre eine Untersuchung wert, nach dieser prophetischen Stimme in den evangelisch-lutherischen Kirchen Lateinamerikas zu forschen.

Die evangelisch-lutherische Kirche in Brasilien, gemessen an der Gesamtzahl der Bewohner, ist eine kleine Kirche. Sie kann also im nationalen Kontext wenig bewirken. Trotzdem bleibt die Aufgabe, ihren Gliedern aktuelle geistliche Wegweisung zu geben. Zu dieser geistlichen Wegweisung gehört es, die Gewissen der Christen zu schärfen, die in leitenden Positionen am politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben beteiligt sind. Wird die Kirche den Mut aufbringen, Formen und Prozesse der Ausbeutung in ihren eigenen Reihen anzuklagen? Werden die Christen zu offenem Unrecht schweigen oder sich hinter einer falsch verstandenen

Zwei-Reiche-Lehre verstecken und sich damit ihrer eigentlichen Verpflichtung zur prophetischen Mahnung in ihrem Volk entziehen? Auch ein nicht ausgesprochenes Wort ist ein Wort, und es macht den vor Gott schuldig, der dasselbe nicht ausspricht, denn er hat sich seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen entzogen.

Ein ebenso schwerwiegendes sozialetisches Problem ist das Verhalten der Weißen gegenüber den Farbigen. Auch wenn dieses Problem in den Landgemeinden noch nicht akut ist, so ist es in den Stadtgemeinden der Anlaß, sich mit dem Verhältnis der unterschiedlichen ethnischen Zugehörigkeit zu beschäftigen. Dazu ein einziges Beispiel aus persönlicher Erfahrung. Unvergeßlich, weil geradezu empörend, war für mich der Tag, an welchem ich mithören mußte, wie im Vorhof einer großen Villa die Hausfrau ihrer farbigen Dienerin den so notwendigen Vorschuß verweigert hat, aber im gleichen Atemzug sich von ihr 1,5 kg Pindfleisch 1. Klasse für den Hund mitbringen ließ. Diese, und viele andere Vorkommnisse, spiegeln eine Wirklichkeit wieder, die in kirchlichen Kreisen noch nicht zur Debatte stehen. An der konkreten Beantwortung dieser Frage werden sich zukünftig in der Kirche in Brasilien die Geister scheiden.

Ein ebenso dringendes Problem ist die Frage nach der Offenheit der christlichen Gemeinden gegenüber Personen aus den "niederen Schichten". Haben die Randsiedler der Gesellschaft, die man oft zu Unrecht ihrer mangelnden Kleidung wegen als "batuqueros" bezeichnet, nicht dasselbe Recht der Teilnahme an den geistlichen Gütern, die der Herr seiner Kirche schenkt? Die Forderungen Jesu, sein eigenes Verhalten als der "Sünder und Zöllner Geselle" und seine Zuneigung zu den Schwachen innerhalb der damaligen Gesellschaft werden zu einem Appell und zu einer geistlichen Anklage gegenüber den Gemeinden und Christen, die sich ihrer Verpflichtung den Ärmsten der Armen gegenüber entziehen. Eine grundlegende theologische Erforschung und Klarstellung über diesbezügliche Aussagen der NT ist eine kontinuierliche Herausforderung an alle Führer und Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche.

Das Bild der evangelisch-lutherischen Kirche in Brasilien wird von dem Dienst geprägt, der in ihr geschieht. Die kirchliche Wirksamkeit und Durchsetzung im brasilianischen Volk wird davon abhängen, inwieweit

Christen zu einem christusähnlichen Verhalten in ihrer Nachfolge befähigt werden. Der Ruf zur Nachfolge, d.h. aus der Bindung der Ichbezogenheit in die Freiheit zum Dienst befreit, gehört zum Wesen des Evangeliums (Mt 4,19; 10,38; 16,24; 19,27). In der Christusnachfolge enthüllt sich die Bestimmung des Menschen für die Welt. Seiner Gottes-ebenbildlichkeit inne wird er in die Freiheit der Kinder Gottes gerufen.⁷⁷ Alle Diener Christi sind berufen, die Leiden ihres Herrn zu teilen, denn ihr Zeugnis und christliches Leben bleibt nicht ohne Widerspruch. Auch hierin werden sie in gewissen Zeiten ihrem Herrn ähnlich, der um seines Werkes und Dienstes unter den Menschen verfolgt und getötet wurde. Die Geschichte Jesu und die Geschichte der Kirche haben gezeigt, daß Jesus den Sieg über alle ihm widerstehenden Mächte davongetragen hat.

In der Welt der Lüge ist Jesus die Wahrheit, die seine Nachfolger trägt. Unter den Formen der Gewaltausübung, die ihre eigene Ohnmacht überspielen möchte, ist seine Verheißung "siehe ich bin bei euch" die einzige Macht, die trägt, hält und bleibt. Die Ohnmacht Jesu stellt jede totale Macht, auch die religiöse, die den Menschen beansprucht, in Frage. Sein Tod am Kreuz hat menschliche Macht ad absurdum geführt. Wer auf der Seite Jesu steht, kann sich der menschlichen Machtausübung, egal in welcher Form, nicht mehr mit Leib und Seele verschreiben. Das Bewußtsein eigener menschlicher Schwachheit läßt den Nachfolger sich von Machtgelüsten distanzieren. Doch die Macht des Evangeliums, welches die Macht dessen ist, der durch sein ohnmächtiges Unterliegen gesiegt hat, will seine Kraft in der Schwachheit und Ohnmacht seiner Diener entfalten. Das biblische Gotteszeugnis zeigt uns einen Gott, der sich dem Unten zuneigt, um als Helfer und Freund unter den Menschen gegenwärtig zu sein. Es ist der Gott der Elenden und Armen, der Witwen und Waisen. Seinem Ruf gilt es zu folgen, seinem Vorbild in Jesus gilt es nachzueifern.⁷⁸

Diese Gesinnung durch Verkündigung, Lehre und Gemeindeführung in den Gliedern der evangelisch-lutherischen Kirche in Brasilien zu wecken, ist eine Aufgabe der Hirten der Kirche. Als durch den Geist Gottes berufene und verordnete Prediger des Wortes Gottes sind die Hirten der Kirche, unter der Führung des Heiligen Geistes, für die

Gemeindeleitung verantwortlich. Ihre prophetische Gabe ist ein Sehen und Hören im Geist. Indem sie den Anspruch des Willens Gottes den Menschen nahebringen, handeln sie im Auftrage des Herrn der Kirche, der durch ihr Wort, ihr Zeugnis und durch ihre Predigt sein Reich in dieser Welt ausbreiten will. Über die Predigt des Wortes Gottes hat Dietrich Bonhoeffer folgendes zu sagen: "Christus ist nicht nur gegenwärtig im Wort der Kirche, sondern auch als Wort der Kirche, d.h. als das gesprochene Wort der Predigt. ... Christi Gegenwart ist sein Dasein als Predigt. In der Predigt ist der ganze Christus gegenwärtig, der Erniedrigte und der Erhöhte. ... Die Predigt ist der Reichtum und die Armut der Kirche. Sie ist die Gestalt des gegenwärtigen Christus, an die wir gebunden sind und an die wir uns zu halten haben. Ist nicht der ganze Christus in der Predigt, dann zerbricht die Kirche."⁷⁹

Für den Hörer der Predigt in Brasilien ist es bedeutsam, ob er sich in der Verkündigung wiederfindet, d.h. ob seine Sorgen, Nöte und Probleme ausgesprochen werden und ob Antwort, Wegweisung, Zuspruch und Annahme durch das Wort Christi laut werden.

Unter dieser Verantwortung geschehen Verkündigung, Erziehung und Glauben weckende kirchliche Unterweisung. Alle Christen sind an diesen geistlichen Vorgängen beteiligt. Unter dem Wort lernen sie ihre Aufgaben in der Welt erkennen. Sie wissen um den Ruf in die Umkehr und Sinnesänderung im eigenen Leben und um ihre Abhängigkeit von dem Wirken des Geistes Gottes in seinem Volk. Für ihre Begegnung mit den Gläubigen aus anderen Religionen und aus den afrikanischen Kulturen werden sie vorbereitet werden müssen. Sie benötigen Meditation und geistliches Wachstum, um ihre Aufgaben als Zeugen in dieser Welt wahrnehmen zu können. Im Gegenüber zum afrikanischen Kult werden sie lernen müssen, ihre eigene Position in Gemeinde, Kirche und Welt zu hinterfragen. Sie müssen die Motive kennenlernen, durch welche andere Menschen in den afrikanischen Kult geführt werden. Auch das eigene geistliche Leben und die vorhandene mangelnde Bereitschaft zu evangelistischer Haltung gehören zur geistlichen Überprüfung.

Alle Christen in Brasilien müssen neu sehen lernen. Vor allem die Not des Bruders, sein Elend und seine verzweifelte Lebenssituation. Unter dem Gebot der Nächstenliebe sind sie verpflichtet, nicht sofort zu urteilen oder zu verurteilen, sondern nach der wirklichen Ursache der

Not des Nächsten oder auch gar nicht danach zu fragen. Haben sie Not erkannt, dürfen sie nicht an der Not des Nächsten vorbeigehen, so als ob nichts geschehen wäre. Die Not in unmittelbarer Umgebung fordert zu helfendem, verstehenden und aufklärendem Beistand heraus. Nach dem Willen Jesu dürfen seine Nachfolger zu einer lebenden Einladung für alle die werden, die unter der Not ihres Lebens leiden. Manchmal sind es kleine und manchmal große Probleme, die miteinander, nicht gegeneinander gelöst werden können. Allein das Evangelium und seine Macht können bewirken, daß in den Gemeinden die Probleme der ethnischen Zugehörigkeit, der sozialen Schichtung und der vielen anderen Hinderungsgründe auf eine Weise bewältigt werden, daß aus einer so unterschiedlichen Bevölkerung ein einheitliches und friedvolles Gemeindeleben erwachsen kann.

In diesem Zusammenhang dürfen die Pfingstkirchen in Brasilien nicht unerwähnt bleiben. Ihr Wachstum und ihre Ausbreitung dienen als Herausforderung und als Vergleich für die anderen Kirchen. Innerhalb der brasilianischen Klassengesellschaft neigt der Methodismus dazu, eine Religion des mittleren Bürgertums zu sein. Der Baptismus ist eher eine Religion des stabilisierten Proletariats und des unteren Kleinbürgertums. Die Pfingstbewegung ist zur Religion der unteren Schichten des Proletariats geworden.⁸⁰ Obwohl der in den Pfingstkirchen vertretene Dualismus - die Pfingstler bilden eine abgesonderte Gruppe, getrennt von der Welt und voller Abwehr gegen sie als eines "Gegenstandes der Verdammnis" - theologisch nicht akzeptiert werden kann, hat die Lebenspraxis der Pfingstgruppen zu ihrem unerhörten Wachstum in Brasilien beigetragen.

Von 1930 an haben die Pfingstgruppen ihren eigentlichen Aufschwung in Brasilien erlebt. Gerade unter der marginalisierten Bevölkerung der Großstädte, wie z.B. Sao Paulo, hat diese Gruppe durch ihre dynamische Religiosität, durch ihren Enthusiasmus und inbrünstigen Eifer große Erfolge erzielt. Als urbanes Phänomen suchen die Menschen in den Pfingstgruppen ihre eigenen Grenzen zu überwinden. Dies geschieht hauptsächlich durch lauten Ge-ang, schwungvolle und mitreißende Rhythmen, Musikgruppen und bewegende Gebetsgesten. Bei dem Gottesdienst der Pfingstler nehmen alle in aktiver Form teil. Sie beten gemeinsam, sie schreiben, es gibt Heilungen und sie haben caritative Werke. Als soziale Gruppe haben sich

die Pfingstler an ihre Umwelt angepaßt. Dies zeigt sich in ihrem Verhalten, in ihrer Sprache, in ihren Gesten und Symbolen. Als kollektiver Ausdruck, die Welt zu überwinden, hat sich die Pfingstbewegung zu einer populären und messianischen Lebensform bekannt. Wichtige Aspekte ihres Gemeindelebens zeigen sich in der persönlichen Festigung und im sozialen Aufstieg ihrer Teilnehmer.⁸¹

Die Pfingstbewegung ist eine religiöse Antwort auf die Verstädterung und Industrialisierung in Brasilien. Innerhalb einer wachsenden sozialen Anomie der städtischen Randzonen ist die Pfingstbewegung eine Art Resakralisierung der industriellen Gesellschaft. Viele Menschen, die in ihren Kirchen keine Antwort auf ihre Situation innerhalb der urbanen Gesellschaft gefunden haben, haben sich in den Emotionalismus und Pietismus der Pfingstgruppen geflüchtet. Die traditionelle Weise des Predigens und Lehrens, d.h. ein geistliches Leben, welches sich nur um Kanzel und Sonntagsschule dreht, hat ihre Hoffnungen nicht erfüllt und zur sozialen Konfliktbewältigung wenig oder nichts beigetragen. Sie benötigten ein Instrument der Reaktion, gegen das sie bedrückende und durch seine totalitäre Ansprüche bedrückende System. Durch den empfundenen Mangel an konkreter Lebenshilfe wurde die Pfingstbewegung zur Möglichkeit der innerlichen Kompensation für ein Leben, welches unter der Säkularisation mit ihren Einseitigkeiten und Verlusterscheinungen leidet.

Weil gerade die marginalisierte Bevölkerung unter der Zweiteilung in ein archaisches und modernes Brasilien leidet, kann sie an den Früchten der Technik nicht teilhaben. Die Entfaltung der emotionalen Religiosität entspricht geistigen und seelischen Bedürfnissen, welche durch die katholische Kirche nicht befriedigt werden kann, da ihr die Priester und Mittel dafür fehlen. Im Rahmen der Gesamtgesellschaft bedeutet das Pfingstlertum die Suche nach einem Zugang zur Transzendenz, um Heilungen und andere Hilfen hier und heute zu erreichen. Diese Haltung kennzeichnet einen unbewußten und indirekten Protest gegen eine Gesellschaft, die so vielen Menschen eine gesunde soziale Entwicklung und Verwirklichung verweigert.⁸² Das besondere Schwergewicht, welches auf den Kontakt mit dem Heiligen Geist und mit den Botschaften des Heiligen Geistes gelegt wird, muß als Ausdruck des Unbewußten der Menschen

gewertet werden, die für ihre Frustrationen eine Kompensation benötigen. Ohne Zweifel hängt der Erfolg der Pfingstbewegung mit den aus der Zerstörung der archaischen Gesellschaft geborenen Spannungen und mit den Unsicherheiten der durch soziale Anomie gekennzeichneten städtischen Gesellschaft zusammen.

Die Pfingstbewegung bietet durch ihre Geschlossenheit einen gewissen affektiven Schutz und eine Sicherheit. Für den heimatlos gewordenen Menschen der brasilianischen Großstädte bedeutet sie himmlische Heimat, irdischen Schutz für die Menschen, die oft monatelang ohne Arbeit in den Favelas lebten. Für die Menschen, die aus ihren innerhalb der Agrargesellschaft charakteristischen gemeindlichen und familiären Bindungen herausgerissen waren, wurde die Pfingstbewegung in der Stadt eine neue institutionelle Form, die nicht nur Vereine ersetzte, sondern konkrete gelebte geistliche Bruderschaft anbot. Der gewährte geistliche Trost und das Bewußtsein, zu den Erwählten zu gehören, wurde für viele Menschen eine Möglichkeit, das Elend ihres Lebens zu ertragen. Die besonderen Merkmale der Tätigkeit und gemeindlichen Struktur sind pastoraler Autoritarismus, Verehrung und häufiger Gebrauch des biblischen Wortes, eine legalistische und moralistische Religiosität und eine feststehende unwandelbare Lehre.⁸³

Die Pfingstbewegung ist für die etablierten Kirchen in Brasilien eine Herausforderung, denn sie erreicht scheinbar mit weniger finanziellem Einsatz mehr als sie. Die Pfingstbewegung hat lebendiges Christentum innerhalb lebendiger Gemeinschaften. Die Glieder dürfen in ihrer Frömmigkeit Emotion und religiöse Bewegung ausleben. Durch den Gebrauch der Bibel wird gerade in diesen Kreisen das Evangelium bekannt und wirksam. Die einfachen Menschen haben in ihrer Gruppe die Möglichkeit, sich frei zu äußern. Aus ihren Reihen stammen die Prediger, die ihre Freizeit opfern und im missionarischen Dienst die Nähe von Menschen suchen, die von allen anderen Teilnehmern innerhalb der Klassengesellschaft gemieden werden. Eine wichtige Rolle spielt die Glaubensheilung.⁸⁴

Als religiöse Erneuerungsbewegung ist die Pfingstbewegung solidarisch mit den Armen. Sie beschränkt sich keineswegs nur auf die Pettung

von Seelen, sondern lebt in konkreter Weise das Evangelium durch Zuwendung und Annahme derer, die das Heil in leib-seelischer Dimension konkret benötigen.

Diese Reflexion über die Pfingstbewegung eröffnet Perspektiven für die Arbeit der evangelisch-lutherischen Kirche in Brasilien. Sie muß lernen, eine brasilianische Kirche in der Form zu werden, daß nicht nur ihre Seelsorger, sondern alle ihre Glieder für die eigentlichen Anliegen des brasilianischen Volkes aufmerksamer werden. Eine Grundvoraussetzung evangelistischer Arbeit ist die Bereitschaft, eigene Fehler einzusehen, und der Vorsatz, sie in Zukunft zu vermeiden. Die Bereitschaft zur Buße geht Hand in Hand mit einer völligen Hingabe an den Willen des Herrn der Kirche, der sie in diesem Volk zu wirken und zu arbeiten beauftragt hat. In ihrem Kampf um die Ausbreitung der Herrschaft Christi darf sich die evangelisch-lutherische Kirche vom brasilianischen Volk nicht distanzieren oder isolieren. Sie muß den ersten Schritt tun hin in die Nähe des Volkes. Sie darf das einfache und unkomplizierte Evangelium in umfassender Hingabe verkünden und in gelebtem Glauben innerhalb einer brüderlichen Solidarität zum nachahmenswerten Vorbild werden lassen.

Nach dem NT ist die Einzelgemeinde Träger der evangelistischen Verkündigung. Sie repräsentiert den Leib Christi in der Gesamtheit der in ihr vorhandenen Gnadengaben. Die Gemeinde Jesu ist Sprachrohr ihres Herrn und Werkzeug seines Willens. Die Berufung zur Jüngerschaft impliziert ein Leben, welches in Wort und Wandel zu einer kontinuierlichen Einladung für den Außenstehenden wird. Gemeinde nach dem NT ist immer missionarische Gemeinde. Sie gehorcht der Stimme ihres Herrn, läßt sich senden und bezeugt die Herrschaft Gottes in näherer und weiterer Entfernung durch persönliches Wort, Wirken und Verhalten, so daß am Ort ihres Wirkens Menschen gewonnen werden (1 Petr. 3,1). Die Gemeinde Jesu befindet sich unter dem Auftrag ihres Herrn im Aufbruch zur Welt. Sie bemüht sich um Weitergabe des Evangeliums im persönlichen Zeugnis. Ihr Gehorsam gegenüber dem Evangelium hat die Verheißung ihres Herrn. Er ist der tragende Grund und das Zentrum, von dem die Gemeinde herkommt und auf welches sie hinlebt. Hinter dem Aufbruch der Gemeinde steht die Sendung ihres Herrn.⁸⁵

Jeder Gemeinde sollte ans Herz gelegt werden, daß sie in ihrer ganzen Verfassung (politeueste Phil. 1,27ff) dem Evangelium entsprechen sollte. Diese Entsprechung bedeutet ein inneres Lebensgesetz für gelebte Jüngerschaft. Sie wird zu einem lebendigen Zeichen der rettenden und bewahrenden Gnade Gottes.⁸⁶ In der Gemeinde ist Christus in Wort und Sakrament selbst gegenwärtig. Zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft ist die Gemeinde die Gestalt Jesu. Sie ist nicht nur Empfängerin des Wortes, sondern wird in ihrem Leben selbst zum Wort Gottes. "Die Gemeinde ist der Leib Christi. Leib ist hier nicht nur Bild. Die Gemeinde i s t der Leib Christi, nicht bedeutet den Leib Christi ... Das Wesen der Person Christi ist,zeitlich und räumlich in der Mitte zu sein. Der im Wort und Sakrament Gegenwärtige ist in der Mitte der menschlichen Existenz, der Geschichte und der Natur."⁸⁷

Das Leben der christlichen Gemeinde hat nur Sinn, wenn sie dem Auftrag ihres Herrn entspricht. Das Ziel ihres Auftrages ist,durch Verkündigung, Seelsorge und durch eine von rechter Liebe durchdrungene Gemeindepraxis ein Instrument in den Händen ihres Herrn zu werden, der seine Herrschaft unter den Menschen aufrichten will. Das Ziel der christlichen Verkündigung ist der Herrschaftswechsel.⁸⁸ Um diese Aufgabe wahrzunehmen, hat jede Gemeinde die ihrer kulturellen Umgegend angepaßten eigenen Formen, d.h., Verkündigung geschieht nicht im luftleeren Raum. Das Volk ist Lebensraum, Raum der Verkündigung und des Dienstes der Gemeinde. Dabei weiß jede Gemeinde der Gefahr der Überwucherung durch Volkstum und Volksbräuche in christlicher Form zu begegnen und korrigierend abzuwehren. Auch der vorhandene Synkretismus kann überwunden werden, wenn sich die Gemeinde vom Evangelium bestimmen läßt. An der Art ihrer Organisation und ihres Lebens wird sich entscheiden, ob die christliche Gemeinde ein geistlich befruchtender Mittelpunkt im Volksleben werden darf.

In ihrer Organisations- und Lebensform sollte jede christliche Gemeinde darauf achten, daß sie offen bleibt für den außenstehenden Menschen. Sie darf sich nicht sozial abkapseln. Sie wird immer wieder von neuem lernen, dem Menschen auf seiner Ebene zu begegnen. Sie wird gerade bei der Evangelisierung der Armen auf ihre Sprache und Umqangsform achten müssen, damit sie auch in den unterprivilegierten Schichten Gehör findet und das Evangelium sich auch unter diesen Menschen einwurzeln kann. In ihrer Evangelisation wird sie auf den ihr von Gott geschenkten Kairos

achten, denn nur wenn Er die Türen öffnet, findet das Evangelium Eingang in die Herzen derer, die nach ihm suchten. Für Brasilien bedeutet das, daß geistlich geprägter Dialog stattfindet und das lebendige Zeugnis oft weniger in Worten als in der konkreten Tat stattfindet. Die Gemeinde Jesu darf nicht vergessen, an wen sie sich wendet. Es ist der Mensch, der ganzheitlich gesehen und behandelt werden möchte. Jede Einseitigkeit ist deshalb zu vermeiden. Wonach die Menschen suchen, ist geistliche Führung und Geistesleistung, Religion im Alltag. Sie brauchen geistlichen Halt und Jemanden, der sie geistlich hält. Gerade in bezug auf die Lösung seelischer, familiärer und sozialer Probleme steht die evangelisch-lutherische Kirche vor einem weiten Aufgabenfeld. Von entscheidender Bedeutung wird sein, inwieweit die christliche Liebe nicht nur verkündigt, sondern auch konkret gelebt wird.

Die christliche Gemeinde in Brasilien wird lernen müssen, sich selbst auf die an sie heran tretenden Aufgaben einzustellen. Dazu gehört auch die innere Bereitschaft, in die Gottesdienste neue Formen des geistlichen Ausdrucks aufzunehmen, damit der Mann des Volkes Heimat auch in einer evangelisch-lutherischen Gemeinde finden kann. Die Liturgie des Gottesdienstes wird freier und spontaner gestaltet werden müssen, damit das Gefühl und die Möglichkeit seelischer Ausdrucksfähigkeit nicht zu kurz kommen. Der gesamte Hintergrund der afrikanischen Kulte hat gezeigt, daß der rassistisch gemischte Brasilianer weniger auf intellektueller Basis, aber um so mehr vom Gefühl her angesprochen und berührt werden möchte. Der Farbige sucht nach emotionaler Betroffenheit. Die Verkündigung wird deshalb auch auf das religiöse Schauspiel zurückgreifen, denn es bietet eine Möglichkeit für den einfachen Menschen, sich mit den christlich dargestellten Werten zu identifizieren. Hier steht die evangelisch-lutherische Kirche vor einer neuen und für sie noch sehr fremden Welt, das Evangelium wahrzunehmen. Die Suche nach konkreten Gemeinschaftsformen, auch in der Art christlicher Festlichkeit, und die freie emotionale Frömmigkeit werden ihren festen Platz innerhalb der Gemeinden haben dürfen. Innerhalb der christlichen Gemeinschaft wird die gemeinsame Lebensbewältigung innerhalb einer magisch-spiritistisch geprägten Umwelt auf die gemeinsame Fürbitte zurückgreifen. In einem vom Glauben an Christus geprägten Milieu ist die Überwindung magischer Vorstellungen möglich und eröffnet den Menschen eine neue Lebensbasis. Eine christo-

zentrisch ausgerichtete Gemeinde wird in ihrer evangelistischen Dimension zu einem Anziehungspunkt, Ausstrahlungsort und vor allem zum Ort der Zuflucht für alle die Menschen, die nach dem Heil verlangen. Damit die Menschen aber in eine christliche Gemeinde finden, sollten sie Zugang zu den vor Ort lebenden kleinen christlichen Hausgemeinden haben. Der christliche Hausvater wird mit seiner Familie zu dem konkreten Gegenbild des abt "Vater des Heiligen". Der Unterschied wird sich in der gelebten spirituellen Lebensbewältigung zeigen, bei der der christliche Hausvater nicht an die Ausbeutung oder magische Beeinflussung seiner Umwelt denkt, sondern im aus lebendigen Glauben fließenden konkreten Dienst an der Welt um dem notleidenden Menschen ein lebendiger, anfaßbarer konkreter Christus zu werden. Das Leben im Geist aller evangelisch lutherischen Familien im Umfeld abt Religiosität bleibt nicht ohne die Verheißungen ihres Herrn.

Die Bibliographie befindet sich hinter den Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln, da die dort angegebene Literatur hauptsächlich in diesem Teil der Abhandlung verwendet wird.

Bibliographie zu Kapitel 1-3	S. 498
Bibliographie zu Kapitel 4	S. 506
Bibliographie zu Kapitel 5	S. 520
Bibliographie zu Kapitel 6	S. 537
Bibliographie zu Kapitel 7	S. 544

Anmerkungen zu Kapitel 1-3

=====

- 1) Rosenkranz, 1964, 50
- 2) a.a.O., S. 42
- 3) a.a.O., S. 51
- 4) a.a.O., S. 43
- 5) Sundkler, B., 1974, S. 495
- 6) Alves Velho, I.M., 1975, 129. 130.
- 7) Bürkle, 1979, 167. 168.
- 8) Rodrigues, N., 1976
- 9) Ramos, A., 1946/ 1951/ 1954
- 10) Besselaar, J. v. , 1970, 17-19.
- 11) Riviére, P., 1974, S. 113 ff in: "Bild der Völker"
Moser R 1970. 7-14
- 12) Moser. R 1970 15-21
- 13) Horsch, Hans 1978, (persönliche Beobachtungen)
- 14) Dem gesamten Kapitel liegen persönliche Beobachtungen und Erfahrungen des Dissertanten zugrunde, die in Tagebuchform festgehalten sind.
- 15) Italiaander, 1969, 188ff.
Die von Rolf Italiaander referierte Geschichte der Dona Otilia hat zuerst Dr. Kurt E. Koch in seinem Buch "Jesus auf allen Kontinenten" publiziert. Diese Geschichte wurde sodann gekürzt von Erich Fülling in dem Büchlein "Christus im sechsten Kontinent" wiedergegeben. In der Berichterstattung von Koch und Italiaander wird ersichtlich, daß sie die gleiche Quelle benutzt haben.
- 16) Ebda.
- 17) a.a.O., S. 190
- 18) Ebda.
- 19) a.a.O., S. 191
- 20) a.a.O., S. 192
- 21) Ulrich Fischer schreibt:
"Ein jüngstes Beispiel sei hier eingefügt, das zeigt, wie auch in der noch nicht so umbandistisch gefährdeten Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLb) allmählich die Auseinandersetzung um Besessenheit und Exorzismus an Raum gewinnt.
Anfang Juli 1981 führte die evang. Gemeinde Sapiranga in Rio Grande do Sul eine Jugendfreizeit durch. Es wurde von einer Gemeindegemeindeführerin und zwei Theologiestudenten geleitet. Ein vierzehnjähriges Mädchen begann sich unwohl zu fühlen. Es wurde ins Bett gebracht. Dort begann es um-sich-zu-schlagen, mit anderer Stimme in Trance zu reden. Bei einer zweiten Krise legten die Studenten die Hand auf und beteten. Das Mädchen begann wie ein Hund zu knurren und der Satan sprach

aus ihr: "Sie gehört mir; Ihr werdet sie mir nicht wegnehmen!" Das Mädchen zeigte alle Anzeichen von Besessenheit. Dieser Vorfall führte zu einer schweren innergemeindlichen und innerkirchlichen Auseinandersetzung, die noch andauert. Die Meinungen reichen von echter Teufelsbesessenheit bis zu parapsychologischer Erklärbarkeit. Aus den Äußerungen von Gemeindegliedern, Pfarrern und Theologie-Professoren wird ersichtlich, daß die lutherische Kirche keine Antwort auf solche Vorkommnisse im eigenen Raum hat, und rat- und hilflos ist.

Der Bericht wurde im Kirchenblatt der EKL B "Jornal Evangélico" in der 1. Septemбераusgabe 1981 (S.4) veröffentlicht."zit. In: Fischer, 1982, 328

- Alves Velho, Yvonne Maggie: Guerra de orixá. Um Estudo de Ritual e Conflito. Rio de Janeiro 1975
- Besselaar, J.J. van den: Brasilien. Anspruch und Wirklichkeit. Wiesbaden 1970
- Bürkle, Horst: Missionstheologie. Stuttgart-Berlin-Köln 1979
- Fischer, Ulrich: Umbanda - Religion ohne Wenn und Aber - Das Amtsverständnis in der synkretistischen Neureligion Brasiliens. In: Lateinamerika Studien, Bd.9 hrsg. v. Titus Heydenreich, Hermann Kellenbenz u.a., Bamberg 1982
- Italiaander, Rolf: Terra Dolorosa. Wandlungen in Lateinamerika. Wiesbaden 1969
- Moser, Rudolf: Lateinamerika-Ölê. Reiseberichte und Impressionen. Zürich 1970
- Ramos, Arthur: Die Negerkulturen in der Neuen Welt. Erlenbach-Zürich 1946
- Ramos, Arthur: O NEGRO BRASILEIRO. 3.Ed.Sao Paulo 1951
- Ramos, Arthur: O Folklore Negro do Brasil. Rio de Janeiro 1954
- Rivière, Peter: Südamerika. Bd.5, 1974 In: Bild der Völker. Hg. Edward Evans-Pritchard Bd. 1-10
- Rodrigues, Nina: OS AFRICANOS NO BRASIL. Sao Paulo 1976
- Rosenkranz, Gerhard: Missionswissenschaft als Wissenschaft. Prolegomena zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Missionswissenschaft. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 53. Jg., 1956, 103-127 Tübingen In: Religionswissenschaft und Theologie, Aufsätze zur Evangelischen Religionskunde, hg. v. Gerhard Rosenkranz, München 1964, 48-70.
- Sundkler, Bengt.G.M.: Bantupropheten in Südafrika. Stuttgart 1964

Anmerkungen zu Kapitel 4

1. Rein, 1957, 10; Schott, 1959, 253
2. Rein, 1957, 33, 34
3. Verlinden, 1959, 280; Höffner, 1969, 5; Drascher, 1961, 5.10.
4. Verlinden, 1959, 282; Jacob, 1942, 6
5. Jacob, 1969, 26; Wilhelmy, 1952, 14; Verlinden 1959, 282; Kinzel, 1976, IX
6. Verlinden, 1959, 283; Kinzel, 1976, 89, 90; Jacob, 1969, 23; Konetzke, 1965, 241; Mota, 1969, 3ff.
7. Jacob, 1942, 8.9
8. Besselaar, 1970, 129
9. Höffner, 1969, 11
10. Höffner, 1969, 32
11. Konetzke, 1965, 27
12. Kinzel, 1976, 189-215
13. Konetzke, 1965, 28. 33. 31.
14. Verlinden, 1970, 3.8.9.
15. Wilhelmy, 1952, 313
16. Jacob, 1942, 7.8. Italiaander, 1969, 169; Besselaar, 1970, 119
17. Teixeira da Mota, 1969, 10
18. Verlinden, 1970, 17-26
19. Faber, 1977, 411-414; Niedergang, M., 1963, 169f.; Berger 1977,
20. Wilhelmy, 1952, 15; Salentiny, F., 1977, 82.90; 53.
Jacob, 1942, 12; Jacob, 1974, 158 ff.
21. Jacob, 1974, S. 159, Anm. 4
22. Wilhelmy, 1952, 14
23. Jacob, 1974, 161-165
24. Thomas, 1968, 19
25. Schott, 1957, 257. 261; Prado, 1965, 18
26. Thomas, 1968, 19
27. Konetzke, 1965, 72
28. Wilhelmy, 1952, 26
29. Oberacker, 1955, 64
30. Freyre, 1965, 51ff; Jacob, 1974, 169
31. Azevedo, 1940, 30
32. Konetzke, 1965, 57
33. a.a.O., S. 115; Wilhelmy, 1952, 27; Scantimburgo, 1978, 24.25
34. Jacob, 1942, 12; Freyre, 1965, 288ff.

35. Konetzke, 1965, 116
36. Jacob, 1974, 169
37. Scantimburgo, 1978, 24ff
38. Prado Junior, "Formação", 1945, 267ff
39. a.a.O., S. 296 ff.
40. a.a.O., S. 300 ff.
41. Scantimburgo, 1978, 30
42. Henshall, 1976, 32
43. Freyre, 1965, 46.66
44. Jacob, 1974, 168; Freyre, 1965, 242
45. Freyre, 1965, 312; Jacob, 1974, 168, zitiert Kellenbenz
IbLA, 1969 "Zur frühen Wirtschafts- und Sozialgeschichte
des NO von Brasilien"
46. Jacob, 1974, 170
47. Wilhelmy, 1952, 29
48. Freyre, 1965, 212
49. Peschke, 1954, 145
50. Scantimburgo, 1978, 49
51. Chacon, 1970, 47
52. Freyre, 1965, 60.61
53. Jacob, 1974, 189 ff
54. Jacob, 1974, 180; Henshall, 1976, 32
55. Prado Jr., 1965, 5; a.a.O., S. 25
56. Verger, 1968, 7
58. Freyre, 1965, 286. 487.; Bastide, 1960, 33; Peschke, 1954, 144
57. Freyre, 1965, 42
59. Quelle, 1931/32, 16
60. Rabassa, 1965, 31 "migração da Força"
61. Peschke, 1954, 145
62. Goulart, 1950, 106
63. Peschke, 1954, 146; Goulart, 1950, 122
64. Bastide, 1969, 12
65. Peschke, 1954, 146
66. Bastide, 1969, 12
67. Peschke, 1954, 144.145.; Bastide, 1960, 34; Besselaar, 1970,
126 (3,5 - 4 Mill.)
68. Quelle, 1931/32, 24; Goulart, 1950, 279 (3,5 Mill.)
Rodrigues, J.H. 1965, 40 ; Bastide, 1978, 35
69. Freyre, 1965, 211
70. Italiaander, 1969, 16; Bastide, 1960, 35

71. Goulart, 1950, 278
72. Verger, 1966, 7
73. Italiaander, 1969, 173
74. Ramos, 1946, 40; Goulart, 1950, 96. 159; Bastide, 1978, 33; Carvalho, 1937, 15 (führt den Gesetzestext zur Auslöschung der Dokumente wörtlich auf); Verger, 1966, 5.6.
75. Ramos, 1946, 31.147.148.; Konetzke, 1965, 83; Bastide, 1953, 100; Bastide, 1969, 13; Italiaander, 1969, 125 ff., Wöhlcke, 1969, 149
76. Williams, 1979, 6; Rabassa, 1965, 29; Rodrigues, 1965, 42
77. Ramos, 1946, 148
78. Peschke, 1954, 143; Italiaander, 1969, 170
79. Spix und Martius, Reise nach Brasilien, Bd. 2, S. 651 zitiert nach Quelle, 1931/32, 18
80. Rodrigues, 1965, 41
81. Bastide, 1969, 21
82. Italiaander, 1969, 167. 174. ; Mendça , 1935, 6/7; Ramos, 1946, 42; Italiaander, 1969, 172 zitiert Angelina Pollak-Eltz, die darauf hinweist, daß es im Sklavenhandel üblich war, bestimmte Regionen in Amerika regelmäßig mit Sklaven aus bestimmten Gebieten in Afrika zu beliefern, so daß Kulturparallelen noch heute erkennbar sind.
83. Verger, 1966, 8 ff, 13 ff
84. Bastide, 1969, 13.14
85. Rabassa, 1965, 31
86. Bastide, 1973, 13
87. Freyre, 1965, 68
88. Smith, 1967, 173
89. a.a.O., S. 197-203
90. Prado Jr., "Formação", 1945, 65
91. Ott, 1955, 63.64.
92. Prado, "Formação", 1945, 66
93. Goulart, 1950, 133. 134.
94. Goulart, 1950, 146
95. Bastide, 1973, 31.
96. Jacob, 1974, 188.192.
97. Bollinger, 1972, 174; Prado, "Formação", 1945, 67.69. a.a.O., 72
98. Prado, "Historia", 1945, 72.73.
99. Silva, 1976, 39

100. Bollinger, 1972, 175
101. Silva, 1976, 42ff
102. a.a.O., S. 40.43.49.50
103. Prado, "Historia", 1945, 131
104. Smith, 1967, 204 - 210
105. Lambert, 1976, 76. Lambert spricht von einer großen Migration, die sich von 1930 - 1950 vom Norden in den Süden ergoß.
106. Smith, 1967, 213 zitiert in der Anmerkung 47 Humberto Dantas, "Movimentos de Migrações Internas em Direção de Planalto Paulista" Boletim do Serviço de Imigração e Colonização no. 3 (março 1941) pg. 85
107. a.a.O., S. 216-230
108. Camargo, 1957, 42.50 Anmk. 2
109. Smith, 1967, 181
110. Lambert, 1976, 81
111. Carvalho, 1937, 17 "Der Indio war apathisch, verstockt und an die Traditionen seines rückständigen Lebens gebunden; der Portugiese war heißblütig, Egoist und in seinen kontemplativen Äußerungen von seiner Inselerfahrung geprägt. Nur der Afrikaner war aus einer Materie, die zur Arbeitsmaschine umgeformt in einer schweren tropischen Umwelt die Arbeit des Kolonisators leisten konnte."
112. Lambert, 1976, 58; Freyre, 1962, 124-129
113. Scantimburgo, 1978, 4
114. Freyre, 1962, passim
115. Oberacker, 1955, 63
116. Lambert, 1976, 105 ff "Die Brasilianer sind in zwei Systeme der wirtschaftlichen und sozialen Organisation unterteilt ... Diese beiden Gesellschaften entwickelten sich nicht mit der gleichen Geschwindigkeit ... die beiden Brasilien sind gleichermaßen brasilianisch, aber sie sind durch mehrere Jahrhunderte getrennt"
117. Bastide, 1970, 83
118. Freyre, 1977, 353 ff.
119. Fernandes, Fl., "Muster", 1971, 295 ff.; Grabendorff, Wolf, 1977, 197-204; Frank, 1969, 151 ff., Berger, 1977, 72
120. Guldemann, 1975, 9
121. Senghaas, D., 1972/1974; Sotelo, I., 1973; Guldemann, 1975, 32; Cardoso, H., 1962; Pereira, L., 1973; Freyre, 1962, 129.; Frank, 1969, 151 ff., Berger, 1977

122. Gantzel, K.J., 1972, 110 Darstellung der internationalen Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den internationalen kapitalistischen Metropolen und internationalen peripheren kapitalistischen Gesellschaften
123. Pereira, L., 1971, 123. 124. 126. 128. 162. 164
124. Senghaas, D., 1974, 15
125. Senghaas, D., 1974, 16
126. a.a.O., 28
127. Berger, 1977, 15
128. Ebda.
129. a.a.O., 16
130. a.a.O., 33
131. a.a.O., 50
132. a.a.O., 53-58
133. a.a.O., 60-67
134. a.a.O., 70-75
135. Guldemann, 1975, 87
136. Berger, 1977, 83
137. a.a.O., 76-84
138. Senghaas, 1974, 18; Guldemann, 1975, 18
139. Besselaar, 1970, 317ff.
140. Scantimburgo, 1978, 365-380; Pereira, L., 1971, 179
141. Guldemann, 1975, 118.119.
142. Sotelo, 1973, 64; a.a.O., 76-79
143. a.a.O., 104
144. Ebda.
145. Pereira, L., 1971
146. a.a.O., 1971, 159
147. Sotelo, 1973, 108 "Der Grundzug der marginalen Bevölkerung ist ihre fehlende Integration in den Produktionsprozeß"
148. Pereira, L., 1971, 160
149. a.a.O., 168.169
150. Berger, 1977, 84
151. a.a.O., 85
152. a.a.O., 86
153. Nitsch, 1977, 13.14.
154. a.a.O., 15
155. a.a.O., 16

156. a.a.O., 18-22
157. a.a.O., 23-29
158. a.a.O., 31
159. a.a.O., 39
160. a.a.O., 39-41
161. Berger, 1977, 86
162. Hutchinson, Bertram, The Patron-Dependent Relationship in Brazil, in: Sociologia Ruralis, vol. VI, Nr. 1, 1966, Royal Van Gorcum Ltd., Assen-The Netherlands, S. 15.
zitiert in: Berger, 1977, 87.
163. Berger, 1977, 90
164. Ebda.
165. a.a.O., 94
166. a.a.O., 95
167. Guldemann, 1975, 72, Guldemann beschreibt den "Populismus" im Gesamtzusammenhang der Geschichte Lateinamerikas.
168. Berger, 1977, 97
169. Guldemann, 1975, 86. Der "estado novo" des Getulio Vargas unterwarf die brasilianische Arbeiterbewegung einer paternalistischen Abhängigkeit von der Regierung, die ihr minimale soziale Sicherheit und Mindestlöhne garantierte.
Besselaar, 1970, 228 ff.
170. a.a.O., 102
171. a.a.O., 103. 104.
172. Prado, "Formação", 1945, 269; a.a.O., 270. 271.
173. Ianni, 1962, 7ff Cardoso, F.H. 1962
174. Ianni, 1962, 8
175. a.a.O., 11.12.61 ff.
176. a.a.O., 61ff.
177. a.a.O., 64.65.
178. Wöhlcke, 1969, 157. 158.
179. Fernandes, Fl., "Jenseits", 1971, 73
180. a.a.O., 74
181. Fernandes, Fl., 1953, 105
182. a.a.O., 106; Freitag, B., 1971, 93ff.
183. Cardoso, F.h., 1963/64, 9
184. a.a.O., S. 11
185. Fernandes, Fl. "Rassenbeziehungen, 1971, 84; Fernandes, Fl., 1977, 320 ff.

- 186. Ebda.
- 187. a.a.O., 85
- 188. Fernandes, Fl., 1977, 7ff.
- 189. a.a.O., 8.10.
- 190. a.a.O., 10.11.
- 191. a.a.O., 13-24
- 192. a.a.O., 25-27
- 193. a.a.O., 28-31
- 194. a.a.O., 31-34
- 195. a.a.O., 322
- 196. a.a.O., 31ff.
- 197. Fernandes, "Jenseits", 1971, S. 80-84; Posenfeld, 1954, 155.156.
- 198. Fernandes, 1977, 172-179
- 199. a.a.O., 180
- 200. Fernandes, "Jenseits", 1971, 78.79.
- 201. Rosenfeld, A., 1954, 163. 164.
- 202. a.a.O., 166
- 203. a.a.O., 167-169
- 204. a.a.O., 169-170
- 205. a.a.O., 171-172; a.a.O., 172-174

- Azevedo, Fernando de: A CULTURA BRASILEIRA, Recenseamento geral do Brasil (1.de Setembro de 1940), Vol. I, Rio de Janeiro 1943
- Bastide, Roger: Die kulturelle Anpassung des brasilianischen Negers. In: STJ 1(1953), 101-104
- Bastide, Roger: Las Americas Negras, Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Madrid, 1969
- Bastide, Roger. Nicht-katholische Religionen und die ökonomische und soziale Entwicklung in Brasilien. In: IJRS, Köln 1970, 93-98.
- Bastide, Roger: Brasil Terra de contrastes. 5.ed., Difusao Européia do Livro, 1973
- Berger, Manfredo: Bildungswesen und Dependenzsituation. Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas, München, 1977
- Besselaar, J.J. van den. Brasilien, Anspruch und Wirklichkeit Wiesbaden 1970
- Bollinger, Armin: Spielball der Mächtigen. Geschichte Lateinamerikas, Stuttgart, 1972
- Camargo, José Francisco de: Wirtschaftliche Aspekte der Landflucht in Brasilien In: STJ 6 (1958), 41-51
- Cardoso, Fernando Henrique: CAPITALISMO E ESCRAVIDAO. O Negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul, Sao Paulo, 1962
- Cardoso, Fernando Henrique: DAS HAUTFARBENVORURTEIL IN BRASILIEN. In: STJ 11/12 (1963/64), 9-17
- Carvalho, Rodrigues de: ASPECTOS DA INFLUENCIA AFRICANA NA FORMAÇÃO SOCIAL DO BRASIL. In: NEAB (1937), 15-74.
- Chacon, Vamireh: Kultur und Entwicklung in Brasilien. Von der Monokultur zur Industrialisierung. Dortmund 1970
- Drascher, Wahrhold: Die Perioden der Kolonialgeschichte. Göttingen, 1961
- Faber, Gustav: Brasilien, Weltmacht von morgen, 3. Aufl., Tübingen 1977
- Fernandes, Florestan: Jenseits der Armut. Neger und Mulatten in Brasilien. In: Klassengesellschaft und Rassismus, hrg.v.Jürgen Gräbener, Düsseldorf 1971, 71-92
- Fernandes, Florestan: Rassenbeziehungen in Brasilien-Mythos und Wirklichkeit. In: BRASILIEN HEUTE, Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas, hg.v. Celso Furtado, Athenäum Verlag 1971, 84-105
- Fernandes, Florestan: Muster der externen Beherrschung in Lateinamerika. In: Klassengesellschaft und Rassismus, hg.v.Jürgen Gräbener, Düsseldorf 1971, 295-311
- Fernandes, Florestan: Die Integration des Negers in die Klassengesellschaft. 2.Bd. An der Schwelle einer neuen Zeit. München 1977
- Flasche, Rainer: Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien. Marburg 1973
- Frank, André Gunter: Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika. Frankfurt 1969
- Freyre, Gilberto: Problemas brasileiros de antropologia. 3.ed., Rio de Janeiro 1962

- Freyre, Gilberto: Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft. Köln 1965
- Freyre, Gilberto: SOBRADOS E MUCAMBOS. Introdução à História da Sociedade patriarcal no Brasil. Vol.2 Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 5. ed., Rio de Janeiro 1977
- Gantzel, Klaus Jürgen: Zu herrschaftssoziologischen Problemfeldern von Abhängigkeitsbeziehungen in der gegenwärtigen Weltgesellschaft. In: Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion. hg.v.Dieter Senghaas, Frankfurt 1972
- Goulart, Mauricio: Escravidão Africana no Brasil (Das origins à extinção do tráfico). 2.ed. Sao Paulo 1950
- Grabendorff, Wolf: Die Außenpolitik Brasiliens. In: Grabendorff, W. u. Nitsch, M.: Brasilien. Entwicklungsmodell und Außenpolitik. München 1977
- Guldimann, Tim: Lateinamerika. Die Entwicklung der Unterentwicklung. München 1975
- Henshall, Janet D., Momsen Jr., R.P. : A GEOGRAPHY OF BRAZILIAN DEVELOPMENT. London 1976
- Höffner, Joseph: Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. 2.Aufl., Trier 1969
- Ianni, Octavio: As Metamorphoses do escravo. Sao Paulo 1962
- Italiaander, Rolf: Terra Dolorosa. Wandlungen in Lateinamerika. Wiesbaden 1969
- Jacob, Ernst Gerhard: Das portugiesische Kolonialreich. 2.Aufl. Leipzig 1942
- Jacob, Ernst Gerhard: Grundzüge der Geschichte Portugals und seiner Übersee-Provinzen. Darmstadt 1969
- Jacob, Ernst Gerhard: Grundzüge der Geschichte Brasiliens. Darmstadt 1974
- Kinzel, Günter Georg: Die rechtliche Begründung der frühen portugiesischen Landnahmen an der westafrikanischen Küste zur Zeit Heinrich des Seefahrers. Untersuchungen über Voraussetzungen, Vorgeschichte und Geschichte der portugiesischen Expansion in Nordafrika, Westafrika und auf den Inseln im Atlantik bis zum Jahre 1460. Göttingen 1976
- Konetzke, Richard: Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Amerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft. Fischer Weltgeschichte Bd.22, Frankfurt 1965
- Lambert, Jacques: OS DOIS BRASIS. 9. Aufl. Sao Paulo 1976
- Mendonça, Renato: O Negro no Folk-Lore e na Literatura do Brasil. In: EAB (1935), 2ff.
- Mota, Avelino Teixeira da: Der portugiesische Seehandel in Westafrika im 15. und 16. Jahrhundert. Kölner Vorträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Heft 5. Köln 1969
- Niedergang, Marcel: Brasilien. Lausanne 1963
- Nitsch, Manfred: Das brasilianische Entwicklungsmodell, In: Grabendorff, W./Nitsch, M.: Brasilien. Entwicklungsmodell und Außenpolitik, München, 1977, 9-132.

- Oberacker, Karl Heinrich: Das Werden der brasilianischen Nation.
In: STJ 3 (1955), 63-77
- Ott, Carlos: FORMAÇÃO E EVOLUÇÃO ÉTNICA DA CIDADE DO SALVADOR. Bahia 1955
- Pereira, Luiz: Estudos sobre o Brasil contemporâneo. São Paulo 1971
- Peschke, Rudolf: Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien. In:
STJ 2 (1954), 143-153
- Prado Júnior, Caio: Formação do Brasil contemporâneo. Colônia. 2.Ed.
São Paulo 1945
- Prado Júnior, Caio: História Econômica do Brasil. São Paulo 1945
- Prado Júnior, Caio: Formação do Brasil contemporâneo. 8. Ed. Editora
Brasiliense 1965
- Quelle, Otto: Die afrikanisch-südamerikanische Völkerwanderung. In:
Ibero-amerikanisches Archiv. Jg.5(1931), 16-35
- Rabassa, Gregory: O NEGRO NA FICÇÃO BRASILEIRA, Rio de Janeiro 1965
- Ramos, Arthur: Die Negerkulturen in der Neuen Welt. Erlenbach-Zürich
1946
- Rein, Gustav Adolf: Voraussetzungen und Beginn der großen Entdeckungen
In: HISTORIA MUNDI. Bern 1957, 9-38
- Rodrigues, José Honório : Brazil and Africa. Berkeley and Los Angeles
1965
- Rosenfeld, Anatol H.: Die Situation der Farbigen in Brasilien. In: STJ
2 (1954), 155-174
- Salentiny, Fernand: Aufstieg und Fall des portugiesischen Imperiums.
Wien-Köln-Graz 1977
- Schott, Rüdiger: Die Folgen der europäischen Ausbreitung für die über-
seeischen Völker. In: HISTORIA MUNDI. Bd.VIII, Bern 1959, 251-278
- Senghaas, Dieter(Hg.): Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen
über abhängige Reproduktion. Frankfurt 1972
- Senghaas, Dieter: Elemente einer Theorie des peripheren Kapitalismus.
In: Senghaas, Dieter(Hg.): Peripherer Kapitalismus. Analysen über
Abhängigkeit und Unterentwicklung. Frankfurt 1974, 7-36
- Sotelo, Ignacio: Soziologie Lateinamerikas. Probleme und Strukturen.
Stuttgart 1973
- Steger, Hanns-Albert: Revolutionäre Hintergründe des kreolischen Syn-
kretismus. In: IJRS Köln-Opladen 1970, 99-139
- Scantimburgo, Joao de: Tratado geral do Brasil. Estudos brasileiros
da formação da nacionalidade à prospectiva futura. São Paulo 1978
- Smith, Lynn T.: BRASIL. Povo e instituições. Rio de Janeiro 1967
- Silva, Sérgio: Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil.
São Paulo 1976
- Thomas, Georg: Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500-
1640. Berlin 1968
- Verger, Pierre: O FUMO DA BAHIA E O TRAFICO DOS ESCRAVOS DO GOLFO DE
BENIM. Bahia 1966

- Venger, Pierre: FLUX ET REFLUX DE LA TRAITE DES NEGRES ENTRE LE GOLFE DE BENIN ET BAHIA DE TODOS OS SANTOS DU XVII^e AU XIX^e SIECLE. Paris Mouton & Co 1968
- Verlinden, Charles: Portugiesische und spanische Entdeckungs-und Eroberungsfahrten. In: HISTORIA MUNDI, Bd.VIII, Bern 1959,279-318
- Verlinden, Charles: Wo, wann und warum gab es einen Großhandel mit Sklaven während des Mittelalters? Kölner Vorträge zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte Heft 11, Köln 1970
- Wilhelmy,Herbert: Südamerika im Spiegel seiner Städte. Hamburg 1952
- Williams, Paul V.A.: PRIMITIVE RELIGION AND HEALING. A study of folk medicine in North-East Brazil. Cambridge, 1979
- Wöhlcke, Manfred: Analyse der afrobrasilianischen Kulte unter dem Aspekt interethnischer Marginalität. Dissertation. Erlangen-Nürnberg 1969

Anmerkungen zu Kapitel 5

- 1) Siebeneichler, 1976, 12
- 2) Boni 1974 - Siebeneichler 1976 - Süss 1978
- 3) Siebeneichler, 1976, 40.41
- 4) Weber, 1977, 10
- 5) Süss, 1978, 13 zitiert nach J. H. Müller, Volksreligiosität in Paraguay. In: Orientierung, 40/21 (1976) 230 : "Unter Volksreligiosität verstehen wir hier die Gesamtheit religiöser Überzeugungen und Praktiken, die von ethnischen und sozialen Gruppen durch die Konfrontation ihrer typischen Kulturen mit der Kultur der herrschenden Völker, dem Christentum, gebildet wurden, als ein Versuch, ihre Identität und ihren Fortbestand als Volk zu bewahren. Als ein Volk, das weiß, daß es in der Religion, in seinem Glauben und in seinen rituellen Feiern seine Art, Mensch und Christ zu sein, behaupten kann."
- 6) Siebeneichler, 1976, 13
- 7) a.a.O., S. 41
- 8) Ebda.
- 9) Süss, 1978, 13
- 10) a.a.O., 22
- 11) Siebeneichler, 1976, 11
- 12) Süss, 1978, 48
- 13) Boni, 1974, 362
- 14) Ebda.
- 15) Süss, 1978, 48
- 16) Boni, 1974, 362ff. Siebeneichler, 1976, 19ff Süss, 1978, 48ff.
- 17) Boni, 1974, 363
- 18) Süss, 1978, 49
- 19) Boni, 1974, 263 Süss, 1978, 50
- 20) Ebda.
- 21) Lustosa, 1978, 24 Prien, 1978, 23f.
- 22) Hoornaert, E. "Para uma história da igreja no Brasil". In: REB 33 (1973), 117 -138. zitiert nach Prien, 1978, 23
- 23) Azzi, 1978, 44
- 24) a.a.O., 48
- 25) a.a.O., 49
- 26) Lustosa, 1978, 34
- 27) a.a.O., 35
- 28) a.a.O., 33
- 29) a.a.O., 32-36
- 30) Prien, 1978, 550.558

- 31) Prien, 1978, 535
- 32) a.a.O., 556
- 33) a.a.O., 559
- 34) a.a.O., 558.301
- 35) a.a.O., 292
- 36) a.a.O., 302 - 307
- 37) Hoornaert, 1974, 46
- 38) a.a.O., 48-51
- 39) a.a.O., 40
- 40) Ebda.
- 41) a.a.O., 42
- 42) a.a.O., 43
- 43) a.a.O., 36
- 44) a.a.O., 66-69
- 45) a.a.O., 71
- 46) a.a.O., 74
- 47) Azevedo, 1958, III, 20
- 48) Azevedo, 1958, II, 19ff
- 49) a.a.O., 76
- 50) a.a.O., 81-83
- 51) Ebda.
- 52) Bastide, 1978, 109ff
- 53) a.a.O., 110 "In Brazil too the chapel was often divided into two parts, the alpendre or portico, and the nave. The benches in the nave were reserved for the white patriarch's family, while the slaves stood outside, participating in the mass from the portico, through the open doors. Thus the African was both included and separated; he shared his master's religion, but as an inferior being. Architecture followed the model of color hierarchy".
- 54) Serafim Leite, História da Companhia de Jesus (Lisbon:Livraria Portugalia, 1938 -1950), 2: 355. zitiert in: Bastide, 1978, 110 "...on holy days they go into the woods at daybreak to look for food because their masters do not give them any. For this reason it seems to us that it would be very useful if His Lordship the general could request the pope to extend our privilege of saying two masses on the same day in different places to permit saying them in the same place at two different times - an early one for the slaves and a regular one for the Portuguese."
- 55) Ebda.
- 56) a.a.O., 111-114
- 57) Bastide, 1978, 117 "In that case a chapel in a parish church would be set aside for it. But even here a process of selection came into play; the separation of the chapels symbolized the separation of the two Catholicisms. In Rio de Janeiro the same house of worship was shared by the canons of the chapter and the ween the two races rather than the hoped-for cooperation. Sometimes, as happened in Bahia, the Africans rejected the whites and even the Creole

Negroes in order to remain on their own. Sometimes as was the case in Porto Alegre, the whites expelled the blacks, alleging that the dancing and drumming that went on at their festivals was too noisy and unworthy of the house of God."

58) a.a.O., 119

59) a.a.O., 125

60) Cascudo, 1962, 503

Rodrigues, 1976, 102 Populäre Bezeichnung der Namen afrikanischer Völker die nach Brasilien kamen. Gemeint ist z.B. die Gruppe von

Oiô, Ilorin, Ijesa, Ibadan Ifê, Lebû, Egba. Die kleinen "nacoes iorubanas" hat man in Brasilien einfach "Nationen" genannt.

61) Bastide, 1969, 88

62) Ribeiro, 1961, 21.22 In eigener Übersetzung lautet dieses Schreiben folgendermaßen: "Der 'bataque' ist aus der Sicht der Regierung eine Sache und aus der Sicht einzelner (particulares) eine völlig andere. Diese meinen, daß die 'bataques' Angriffe auf die Sonntagsrechte darstellen, und auf der anderen Seite wollen sie, daß die Negerarbeit selbst an den Sonntagen ausgenutzt wird und dennoch wollen sie, daß die Neger an diesen Ruhetagen sich vor ihre Türe legen wie zum Nachweis von Reichtum (gemeint ist die Zahl der Sklaven die damit den Reichtum des Herrn andeuten). Die Regierung jedoch betrachtet die Einrichtung der 'bataques' als eine Sache die die Neger nötigt, unbemerkt und unwillkürlich alle acht Tage die Gefühle der gegenseitigen Abneigung zu erneuern, die ihr Naturzustand seit ihrer Geburt erzwingt, und daß sich so, natürlich nach und nach, das Bewußtsein des allgemeinen Elends ausbreite. Gefühle der Abneigung, die als beste Sicherheitsgarantie in den großen Städten Brasiliens angesehen werden können. Wenn die verschiedenen nações Afrikas die Wut völlig vergäßen, die sie von Natur aus entzweit, und wenn die Agomes sich für (Abomey) Brüder der Nagos, die Geges der Haussas, die Tapas der Ashantis hielten etc würde eine unendliche und unausweichliche Gefahr Brasilien zerstören. Wer wollte bezweifeln, daß das Elend eine Verbrüderungsmacht zwischen den Elenden habe? So wäre es ebenso nachteilig, die Einheit unter den Negern herauszufordern, wie ihre Entzweiung zu verursachen, was nur schreckliche Folgen bringen könnte."

63) Prien, 1978, 293f. 316ff.

64) Torres, 1968, 71

65) Hoornaert, 1974, 13

65a) a.a.O., 17.18.

66) Azevedo, 1966, 88

67) Ott, 1955, 45 Freyre, 1977, 369

68) Ebda.

69) Freyre, 1977, 371

70) a.a.O., 374

71) a.a.O., 374.375

72) Ebda. "...Sô nos pardos, claros, mulatos, semibrancos."

73) Freyre, 1977, 409

- 74) Hoornaert, 1974, 82
- 74a) Araujo, 1964, Bd.I, 194
- 75) Ramos, 1954, 78
- 76) Araujo, 1964, Bd.I, 196
- 77) Hoornaert, 1974, 82
- 78) Azevedo, 1966, 88
- 79) Freyre, 1977, 409 -410
- 80) a.a.O., 410
- 81) a.a.O., 412
- 82) Ott, 1955, 65
- 83) Freyre, 1977, 413
- 84) Chatelain, 1894,7
- 85) Araujo, 1964, Bd.I, 349 Hoornaert, 1974, 133 Brandao, 1935, 55ff.
Vidal, 1935, 108ff Mello, 1935, 181f. Rodrigues, 1976, 71f.
Bastide, 1969, 51f.
- 86) Rodrigues, 1976, 89 Bastide 1969, 51
- 87) Bastide, 1969, 51 Rodrigues, 1976, 77
- 88) Hoornaert, 1974, 133f.
- 89) Steger, 1970, 100-104
- 90) a.a.O., 105-110;
- 91) a.a.O., 114-116
- 92) a.a.O., 116
- 93) a.a.O., 118
- 94) a.a.O., 119-122
- 95) a.a.O., 123
- 96) a.a.O., 130-134.138
- 97) a.a.O., 139
- 98) Araujo, 1964, Bd.I, 194
- 99) Siebeneichler, 1976, 87
- 100) Araujo, 1964, Bd. I, 349
- 101) Aurêlio, 1975, 1053 (Pastoril = eine kleine dramatische Scene
vor der aufgebauten Krippe)
- 102) Ramos, 1954, 69.70
- 103) Die Festzeiten richteten sich nach der Sommer- oder Wintersonnen-
wende, nach Saat- und Erntezeiten, oder nach sozial ökonomischen
Notwendigkeiten.
Ott, 1955, 169ff (Darstellung der Hauptfeste in der Gegend von
Bahia)
- 104) Ott, 1955, 174 Bastide, 1978, 112 Im Monat April wurde ein Fest
anläßlich der neuen Zuckerernte gefeiert. Die Sklaven räumten das
Herrenhaus und die Zuckermühle auf, schmückten die Gebäude und
bereiteten alles für das Fest vor. Für dieses Fest wurden ein Stier
Schafe und Hühner geschlachtet. Zum Fest kamen die eingeladenen
Verwandten, Freunde und Bekannten, eine Musikgruppe und ein
Priester, der die Zuckerpresse und die Gebäude vor der Inbetrieb-
nahme segnete. Queiroz, 1958, 113. (Fest für den Hl. Gonçalo)

- 105) Araujo, 1964, Bd.I, 25
- 106) Ott, 1955, 167ff
- 107) a.a.O., 169-171
- 108) a.a.O., 174-177
- 109) Ebner, C.B., 1957, 217ff
- 110) a.a.O., 218
- 111) a.a.O., 217
- 112) a.a.O., 218-219
- 113) a.a.O., 219-221
- 114) Câmara Cacudo, Luis da: Dicionário do Folclore Brasileiro. Instituto Nacional do Livro, Rio, 1954, 293 zitiert nach Queiros, 1958, 113
- 115) Queiroz, 1958, 114
- 116) a.a.O., 116
- 117) a.a.O., 117-118
- 118) a.a.O., 119-121
- 119) Araujo, 1964, Bd.I, 189.190
- 120) a.a.O., 213.214.226f. 352f. 358
- 121) a.a.O., 216
- 122) Pereira, J.B.B. 1968, 24
- 123) a.a.O., 25ff
- 124) Ianni, 1966, 219ff.
- 125) Ott, 1955, Bd.II, 111f. zitiert den Brief eines Gouverneurs von Bahia(1763-65) der sich über die Excesse der farbigen Bevölkerung während der religiösen Festlichkeiten beschwert und dieselben durch königliche Anweisungen einzuschränken sucht.
- 126) Ianni, 1966, 221-242
- 127) a.a.O., 243-247
- 128) Ianni, 1962
- 129) Ianni, 1962, 63f.
- 130) Lustosa, 1978, 32f.
- 131) Smith, 1967, 561 ff.
- 132) a.a.O., 566
- 133) Lustosa, 1978, 34-36
- 134) a.a.O., 40
- 135) Azzi, 1978, 50
- 136) a.a.O., 51.52
- 137) Freyre, 1965, 53
- 138) a.a.O., 54
- 139) a.a.O., 260
- 140) a.a.O., 261
- 141) Ebda.

- 142) Azevedo, 1958, Bd.II,20
- 143) Ebda.
- 144) Azevedo, 1958, Bd. III, 23
- 145) Araujo, 1964, III, 10-11
- 146) a.a.O., 12
- 147) a.a.O., 15
- 148) a.a.O., 16-17
- 149) a.a.O., 17-18
- 150) a.a.O., 18-19
- 151) Willlike, 1958, 107ff
- 152) a.a.O., 109
- 153) a.a.O., 110.111
- 154) a.a.O., 111
- 155) Torres, 1968, 57.58
- 156) Ebda.
- 157) a.a.O., 86.87
- 158) Saake, 1968, 115
- 159) a.a.O., 116
- 160) a.a.O., 120.121
- 161) Besselaar, s970, 333.334
- 162) Langhans, 1970, 89ff
- 163) a.a.O., 95.100
- 164) a.a.O., 101
- 165) a.a.O., 103
- 166) a.a.O., 105
- 167) a.a.O., 105-108
- 168) a.a.O., 113
- 169) Araujo, 1964, III, 102f
- 170) a.a.O., 9
- 171) Freyre, 1965, 376
- 172) a.a.O., 377
- 173) a.a.O., 378
- 174) a.a.O., 379
- 175) a.a.O., 380ff.
- 176) Araujo, 1964, III, 111.112
- 177) a.a.O., 113
- 178) a.a.O., 113-114
- 179) a.a.O., 114-116
- 180) a.a.O., 116-117

- 181) Hoornaert, 1974,32-36 Queiroz, 1971, 161-162
- 182) Queiroz, 1963/64, 31-44
- 183) Queiroz, 1971, 162ff. Gerbert, 1970, 23-25
- 184) Torres, 1968, 61ff.
- 185) Queiroz, 1956, 136
- 186) a.a.O., 133
- 187) Torres, 1968, 66.67.68
- 188) Queiroz, 1956, 134.135.
- 189) a.a.O., 136.137.
- 190) a.a.O., 137-138
- 191) Queiroz, 1957, 203
- 192) a.a.O., 204-215
- 193) Queiroz, 1956, 139.140
- 194) queiroz, 1971, 165
- 195) Jenny, 1971,42ff
- 196) Beuchelt, 1981, 131f.
- 197) a.a.O. 122f. -
- 198) a.a.O., 123
- 199) Idowu, 1962, 1-17 Staewen&Schönberg,1969, 85ff
Parrinder, 1949, 11
- 200) Beuchelt 1981, 112ff
- 201) a.a.O., 113
- 202) a.a.O., 114
- 203) a.a.O., 117f.
- 204) Lloyd,P.C., 1960
- 205) Lloyd,P.C. 1954
- 206) Lloyd,P.C., 1955
- 207) Lloyd,P.C. 1955, 235
- 208) Lloyd,P.C. 1954, 366.367.
- 209) Lloyd,P.C., 1955, 237
- 210) Ebda. Idowu, 1962, 131
- 211) a.a.O., 240
- 212) Lloyd, 1954, 382
- 213) Lloyd, 1960, 223
- 214) Lloyd, 1960, 227 f.
- 215) Staewen & Schönberg, 1969, 134-155
- 216) a.a.O., 156- 160
- 217) a.a.O., 161
- 218) a.a.O., 161- 164

- 219) Idowu, 1962, 5
- 220) Ebda.
- 221) a.a.O., 4
- 222) a.a.O., 6
- 223) Staewen & Schönberg, 1969, 114
- 224) a.a.O., 119-127
- 225) Parrinder, 1949, 27
- 226) a.a.O., 19
- 227) Bosman, William, A New and accurate Description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts (1705), p. 348
- 228) Parrinder, 1949, 26
- 229) Idowu, 1962, 37
- 230) a.a.O., 36
- 231) a.a.O., 18
- 232) a.a.O., 71
- 233) a.a.O., 60
- 234) a.a.O., 61
- 235) Ebda.
- 236) a.a.O., 62
- 237) a.a.O., 63
- 238) Parrinder, 1949, 31.32.
- 239) Idowu, 1962, 38.39
- 240) Staewen, 1969, 88
- 241) Idowu, 1962, 30ff Parrinder, 1949, 33-71 Baumann, 1964, 132f.
- 242) a.a.O., 56 Kenzie, 1976, Bonin, 1979, 258f
- 243) a.a.O., 54-64
- 244) a.a.O., 19-29. 71
- 245) a.a.O., 19-29
- 246) a.a.O., 77ff.
- 247) a.a.O., 80
- 248) a.a.O., 85-88
- 249) a.a.O., 89-94
- 250) a.a.O., 95-100
- 251) a.a.O., 101-106
- 252) Staewen & Schönberg, 1969, 383
- 253) Grohs, 1967, 78
- 254) a.a.O., 79
- 255) a.a.O., 80
- 256) Staewen & Schönberg, 1969
- 257) a.a.O., 33
- 258) a.a.O., 104

- 259) Staewen & Schönberg, 1969, 105
- 260) a.a.O., 106.107
- 261) a.a.O., 108
- 262) a.a.O., 142.143
- 263) a.a.O., 145ff.
- 264) a.a.O., 146-150
- 265) a.a.O., 152
- 266) Grohs, 1967, 81-83
- 267) Baumann, 1964, 4
- 268) Chatelain, 1894, 10
- 269) Ebda.
- 270) Ebda.
- 271) a.a.O., 11
- 272) Heintze, 1970, 232-234
- 273) Neumann, 1977, 10-12
- 274) Heintze, 1970, 199
- 275) a.a.O., 197.217.
- 276) a.a.O., 216
- 277) a.a.O., 14
- 278) a.a.O., 191.192.
- 279) a.a.O., 16
- 280) a.a.O., 102-112.
- 281) Bürkle, 1976, 4
- 281a) Bürkle, 1977 -Dammann, 1963 - Jenny, 1971 u. 1961 -Jahn,J.,1958
Taylor, 1966 - Johannson, 1925 - Sundkler 1964 - Mbiti,J.,1974
Tempels, 1956 - Meinhof, 1912,1926 - Spieth,J., 1906,1911
- 282) Freyre, 1965, 426
- 283) Wießner,1978,9ff
- 284) Berner, 1978, 12
- 285) Valente, 1955, 119f.
- 286) a.a.O., 151ff.
- 287) Weingärtner, 23ff.
- 288) Flasche, 1973, 80
- 289) Rodrigues, 1976, 98
- 290) Kloppenburg, 1961, 25 Lustosa, 1978, 29
- 291) Kloppenburg,B. In: Herders Theologisches Taschenlexikon I,23
- 292) Leithäuser, 1964, 12.13.

- 293) Gottschalk, H., 1965 - Schäfer, H., 1963
Leithäuser, J., 1964 - Löbsack, 1980 -
- 294) Schäfer, 1963, 90
- 295) Petzold, L., 1978, VIII.IX -Preuss, H.G., 1971, 27
- 296) Koch, "Seelsorge", 125
- 297) Schäfer, 1963, 92
- 298) Preuss, H.G., 1971, 26
- 299) a.a.O., 27-29
- 300) Preuss, K.Th., 1923, 11
- 301) a.a.O., 12
- 302) Clemen, Carl: Wesen und Ursprung der Magie, Archiv für
Religionspsychologie 2/3 (1921) S. 108-135. In: Petzold,
1978, 52
- 303) Preuss, H.G., 1971, 31.32 -Malinowski, 1978, 84.85
- 304) Beth, K., 1914, 31
- 305) Preuss, K.Th., 1923, 31-25
- 306) a.a.O., 22.24ff.
- 307) Malinowski, 1978, 101 Danzel, 1928, 85
- 308) Danzel, Th.W., In: Petzold, 1978, 79
- 309) a.a.O., 80
- 310) Danzel, 1928, 46
- 311) Danzel, In: Petzold, 1978, 82
- 312) Danzel, 1928, 57.58.
- 313) a.a.O., 58.59
- 314) a.a.O., 62
- 315) Malinowski, 1978, 94-97f.
- 316) Preuss, 1971, 33.34.
- 317) Danzel, 1928, 71-74
- 318) Malinowski, 1978, 85
- 319) a.a.O., 86
- 320) Danzel, 1928, 79-82
- 321) a.a.O., 85-87

- Araújo, Alceu Maynard: FOLCLORE NACIONAL. Vol. I , III , Edicoes Melhoramentos, 1964
- Aurêlio Buarque de Holanda Ferreira: Novo Dicionário da Língua Portuguesa, 1. Ed., Rio de Janeiro 1975
- Azevedo, Fernando de: A CULTURA BRASILEIRA. Introdução ao estudo da cultura no Brasil. 3. Ed. Sao Paulo 1958, Tomo I, II, III
- Azevedo, Thales de: CULTURA E SITUAÇÃO RACIAL NO BRASIL. Rio d.Jan.1966
- Azzi, Riolando: FORMACAO HISTORICA DO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO. In: A Religiao do Povo. hg.v.B. Beni dos Santos e Roberto M. Roxo, Sao Paulo 1978, 44-71
- Bastide, Roger: Las Americas Negras. Madrid, 1969
- Bastide, Roger: The African Religions of Brazil. Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations. Originally published in Paris in 1960 as Les Religions Afro-Brésiiliennes. English translation copyright 1978 by the Johns Hopkins University Press Baltimore and London.
- Baumann, Hermann: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. Berlin 1936. Photomechanischer Nachdruck 1964.
- Berner, Ulrich: HEURISTISCHES MODELL DER SYNKRETISMUSFORSCHUNG. In: Synkretismusforschung, Theorie und Praxis, hg. v. Gernot Wiessner, Wiesbaden 1978, 11-37.
- Besselaar, J.J. van den: Brasilien. Wiesbaden 1970
- Beth, Karl: Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig, 1914, 201-222. In: Petzold, L. 1978, 27-46.
- Beuchelt, Eno: Die Afrikaner und ihre Kulturen. Völkerkunde der Gegenwart Bd.4 , Frankfurt, 1981
- Boni, Luis Alberto de: KIRCHE AUF NEUEN WEGEN. Reformbestrebungen der brasilianischen Kirche- ihre theologischen und gesellschaftlichen Implikationen. Münster 1973
- Bonin, F.W.: Die Götter Schwarzafrikas, Graz 1979
- Brandao, Alfredo: Os negros na historia de Alagoas, In: EAB Rio de Janeiro 1935
- Bürkle, Horst: DAS ÜBERZEITLICHE KORPORATIVE IN AFRIKANISCHEN STAMMESRELIGIONEN. In: ZMR 60.Jg. 1976, 3ff.
- Bürkle, Horst: Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt 1977
- Cascudo, Luis da Câmara: Dicionário do Folclore Brasileiro. 2. Ed. Rio de Janeiro 1962
- Chatelain, Heli: FOLK-TALES OF ANGOLA. Boston/Leipzig 1894
- Dammann, Ernst: Die Religionen Afrikas. Stuttgart 1963
- Danzel, Th. W.: Die psychologische Bedeutung magischer Bräuche. Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften. 2 (1922), 61-64. In: Petzold, L., 1978, 79-83

- Danzel, Theodor-Wilhelm: DER MAGISCHE MENSCH. Potsdam 1928
- Ebner, Carl Borromäus: DIE SAIRE-PROZESSION IM AMAZONASGEBIET.
In: STJ 5 (1957), 217-221
- Flasche, Rainer: Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien. Marburg 1973
- Freyre, Gilberto: Herrenhaus und Sklavenhütte. Köln 1965
- Freyre, Gilberto: SOBRADOS E MUCAMBOS. 5.Ed. Rio de Janeiro 1977
- Gerbert, Martin: Religionen in Brasilien. Berlin 1970
- Gottschalk, H.: Der Aberglaube. Wesen und Unwesen. Gütersloh 1965
- Grohs, Gerhard: Stufen afrikanischer Emanzipation. Stuttgart 1967
- Heintze, Beatriz: BESESSENHEITS-PHÄNOMENE IM MITTLEREN BANTU-GEBIET.
Wiesbaden 1970
- Herders Theologisches Taschenlexikon. Freiburg 1972
- Hoornaert, Eduardo: FORMACAO DO CATOLICISMO BRASILEIRO. Petropolis 1974
- Ianni, Octavio: As Metamorphoses do escravo. Sao Paulo 1962
- Ianni, Octavio: Raças e classes sociais no Brasil. Civilização Brasileira 1966
- Idowu, E. Bolaji: Olódūmarè, God in Yoruba Belief. Longmans 1962
- Jahn, Jahnheinz: Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur. Köln 1958
- Jenny, Hans: Afrika ist nicht nur schwarz. Wien 1961
- Jenny, Hans: Afrika kommt nicht mit leeren Händen. Stuttgart 1971
- Johannssen, Ernst: Mysterien eines Bantu-Volkes. Leipzig 1925
- Kenzie, P.R.Mc.: Inter-religious Encounters in West Africa. Leicester Studies in Religion 1, 1976
- Kloppenburger, Boaventura: A UMBANDA NO BRASIL. Petropolis 1961
- Koch, Kurt: Seelsorge und Okkultismus. 9. Aufl. Berghausen, o.J.
- Langhans, Almeida: ANTROPOLOGIA LUSO-ATLANTICA. Lisboa 1970
- Leithäuser, Joachim G.: Das neue Buch vom Aberglauben. Berlin 1964
- Lloyd, P.C.: The Traditional Political System of the Yoruba. In: South-western Journal of Anthropologie, X (1954), 366-348
- Lloyd, P.C.: The Yoruba Lineage. In: Africa. Vol. 25. Nr.3 (1955) London, 235-251.
- Lloyd, P.C.: Sacred Kingship and Government among the Yoruba. In: Africa. London, Vol. 30 (1960), 221-237
- Löbsack, Theo: Magische Medizin. München 1980
- Lustosa, Oscar de Figueredo: PRESENÇA DA IGREJA NO BRASIL. In: A Religiao do Povo. hg.v. Beni dos Santos e Roberto M. Roxo, Sao Paulo 1978, 24-43.
- Malinowski, Bronislaw: Die Kunst der Magie und die Macht des Glaubens. In: Petzold, L., 1978, 84-108.
- Mbiti, John S.: Afrikanische Religion und Weltanschauung. Berlin 1974

- Meinhof, Carl: Afrikanische Religionen. Berlin 1912
- Meinhof, Carl: Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben. Oslo 1926
- Mello, Mário: A república dos Palmares. In: EAB, 1935, 181-184
- Neumann, Josef: EINGEBORENENHEILKUNDE UND EUROPAISCHE MEDIZIN IN KAMERUN. Freiburg 1977
- Ott, Carlos B.: FORMACAO E EVOLUCAO DA CIDADE DO SALVADOR. Bahia 1955
- Parrinder, Geoffrey: WEST AFRICAN RELIGION. London 1949
- Pereira, Joao Baptista Borges: DER NEGER UND DIE BRASILIANISCHE VOLKSMUSIK. In: STJ 16 (1968), 23-31.
- Petzold, Leander (Hg.): Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie. Darmstadt 1978
- Preuss, Hans G.: Illusion und Wirklichkeit. An den Grenzen von Religion und Psychoanalyse. Stuttgart 1971
- Preuss, K.Th.: Die geistige Kultur der Naturvölker. Berlin 1923
- Prien, Hans-Jürgen: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen 1978
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de: MESSIASBEWEGUNGEN IN BRASILIEN. In: STJ 4 (1956), 133-143
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de: DIE FANATIKER DES "CONTESTADO". In: STJ 5 (1957), 203-215.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de: DER SANKT GONÇALO-TANZ. In: STJ 6 (1958), 113 -122.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de: INDIANISCHE MESSIASBEWEGUNGEN IN BRASILIEN. In: STJ 11/12 (1963/64), 31-44.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de: Die Teilnahme des brasilianischen Negers an messianischen Bewegungen und das Problem der Marginalisierung. In: Gräbener, Jürgen (Hg.): Klassengesellschaft und Rassismus. Zur Marginalisierung der Afro-Amerikaner in Lateinamerika. Bertelsmann Universitätsverlag 1971, 161-170.
- Ramos, Arthur: O FOLKLORE NEGRO DO BRASIL. Rio de Janeiro 1954
- Ribeiro, José: Orixás Africanos. Rio de Janeiro 1961
- Rodrigues, Nina: OS AFRICANOS NO BRASIL. Sao Paulo 1976
- Saake, Wilhelm: "Promessa". In: STJ 16(1968), 115-122.
- Schäfer, Herbert: Der kriminelle Aberglaube in der Gegenwart. 1963
- Smith, Lynn T.: BRASIL, POVO E INSTITUICOES. Rio de Janeiro 1967
- Siebeneichler, Flávio: Catolicismo popular-Pentecostismo. Frankfurt 1976
- Spieth, Jakob: Die religiösen Vorstellungen der Ewe. Bremen 1906
- Spieth, Jakob: Die Religion der Ewe in Süd-Togo. Leipzig 1911
- Staewen, C. und Schönberg, F.: Kulturwandlung und Angstentwicklung bei den Yoruba Westafrikas. München 1969
- Sterger, Hanns-Albert: Revolutionäre Hintergründe des kreolischen Synkretismus. In: IJR Köln, 1970, 99-139.

- Süss, Günter Paulo: Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. München 1978
- Sundkler, B.G.M.: Bantupropheten in Südafrika. Stuttgart 1964
- Taylor, John V.: Die Kirche in Buganda. Stuttgart 1966
- Tempels, Placide : Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956
- Torres, Joao Camilo de Oliveira: História das Ideias Religiosas no Brasil. Sao Paulo 1968
- Valente, Waldemar: Sincretismo Religioso afro-brasileiro. Sao Paulo 1955
- Vidal, Adhemar: Três séculos de escravidão na Paraíba. In:EAB 1935, 105-152.
- Weber, Wilfried: Pastoral der Erneuerung. Neuansätze der kolumbianischen Pastoral im Geiste Medellins. Frankfurt 1977
- Weingärtner, Lindolfo: Umbanda. Synkretistische Kulte in Brasilien. Eine Herausforderung für die christliche Kirche. Erlangen 1969
- Wiessner, Gernot(Hg.): Synkretismusforschung, Theorie und Praxis. Wiesbaden 1978
- Willeke, Venantius: ALTHERKÖMMLICHE BRASILIANISCHE PILGERBRÄUCHE. In: STJ 6 (1958), 107-112.

Anmerkungen zu Kapitel 6

- 1) Araújo, 1964, Bd. I, 13ff.
- 2) Bastide, 1978, 183f. Carneiro, 1961, 19
- 3) Queiroz, 1963/64, 31
- 4) Azzi, 1978, 62
- 5) Queiroz, 1963/64, 34
- 6) a.a.O., 35-36
- 6a) Dieser Santidade-Kult wurde in den Jahren 1591-1592 von Leuten aus Pernambuco und Bahia vor einem Inquisitionstribunal bekannt (Bastide, 1978, 173).
Er wurde als Reaktion der Eingeborenen auf die Situation der Beherrschung durch die Kolonisatoren praktiziert (cf. Primeira Visitação do Santo Ofício do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça: Denúncias da Bahia, 1591-1593 (Sao Paulo:P. Prado, 1925). p. viii. The phenomenon of santidade occurs all over Brazil as an effect of Jesuit evangelization and as a reaction against it. zitiert bei Bastide, 1978, 442Anmkg1
Später wird diese Kultform auch in einem Dokument aus dem Jahre 1740 als Praxis der Zauberei erkennbar(Fernandes, 1938,8).
- 7) Queiroz, 1963/64, 39
- 8) a.a.O., 40
- 9) Bastide, 1978, 173
- 10) Caboclo ist der indianisch-europäische Mischling. Dieser Begriff dient auch zur Bezeichnung der Geister, nach indianischer Vorstellung.
- 11) Gregor, 1966, 19
- 12) Aurélio, 1975, 1027
- 13) Gregor, 1966, 20
- 14) Aurélio, 1975, 1046
- 15) Gregor, 1966, 20.21:"Each supernatural has its own song and dance which have to be used to "call" it, but before this Pazé draws heavily on an Indian cigarette obviously possessing hypnotic qualities...until the supernatural enters him, or, in other word, he falls into trance."
- 16) Cascudo, 1937, 80
- 17) Gregor, 1966, 20
- 18) Cascudo, 1937, 97 Der Maracá ist das Rhythmusinstrument der Zeremonien. Es kündigt die Ankunft und Gegenwart der unsichtbaren Geisterführer (Meister) an. Durch Beschleunigung oder Verringerung des Taktes wird Freude, Zorn, Kuriosität oder Verschlagenheit der Meister zum Ausdruck gebracht.
Aurélio, 1975, 891(Tupi-Sprache: mbara'kã) Rassel-Instrument
Fernandes, 1938,112"maracá de cabaço" ist eine Rassel aus Flasschenkürbis

- 19) Cascudo, 1937, 95.100 Das indianische Rauschgetränk "cauim" wurde längst durch Zuckerrohrschnaps ersetzt.
- 20) Gregor, 1966, 21
- 21) Aurêlio, 1975, 412 Jemand der heilt ohne Titel oder gesetzliche Erlaubnis. Dies geschieht meistens durch Gebet und Zauberei.
- 22) Cascudo, 1937, 122
- 23) a.a.O., 123
- 24) a.a.O., 83.103.
- 25) Aurêlio, 1975, 297 Catimbô ist die Variation von Catimbau. Der Cachimbo (Tabakspfeife) wird im catimbau gebraucht. Catimbau ist das praktizieren der Zauberei.
Fischer, 1970, 9 Anmkg. 18 "...Das wichtigste Kultinstrument ist die Tabakspfeife, brasilianisch cachimbo, so daß "catimbô" gleich "cachimbo" ist.
- 26) Fernandes, 1938, 8
- 27) Cascudo, 1937, 86
- 28) Bastide, 1978, 181
- 29) Bastide, 1969, 82
- 30) Bastide, Roger: Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco, 1945, zitiert nach Araújo, 1964, Bd.III, 45 Anmkg. 21
- 31) Araújo, 1964, Bd. III, 45
- 32) a.a.O., 44.45.
- 33) Cascudo, 1937, 76-79.
- 34) Aurêlio, 1975, 243 Tupi Sprache: kari-boka, bedeutet "abstammend vom Weisen, Mestice,
Cascudo, 1937, 81.82 Die "caboclos" werden auch als "mestres" (Meister) angerufen und können sich auch in den Kultsessionen offenbaren.
Figge, 1973, 324 "Caboclo" ist gleich "Geisterkategorie"
- 35) Bastide, 1978, 175
- 36) Nach Aurêlio, 1975, 1304 ist damit die Zelebration eines religiösen Aktes gemeint.
- 37) Fernandes, 1938, 85
- 38) a.a.O., 86
- 39) a.a.O., 102
- 40) Cascudo, 1937, 97
- 41) Bastide, 1978, 175
- 42) Fernandes, 1938, 86.90.
- 43) a.a.O., 87
- 44) Aurêlio, 1975, 812
- 45) Bastide, 1978, 175.176.

- 46) Fernandes, 1938, 91 : Abre-te mesa / Abre-te ajucã / Abre-te cortina / cortina reã! / Vem vê o mestre / De Espirauã! / De Espirauã! / De Espirauã! /
 Bastide, 1978, 176 : "Open, table! /Open, ajuca! / Open, portals / And royal balconies! / Open, royal portals and curtains! /
- 47) Fernandes, 1938, 90
- 48) Bastide, 1978, 176
- 49) Cascudo, 1937, 95
- 50) a.a.O., 102
- 51) Aurêlio, 1975, 1400 : 1. Torê ist ein indianisches Blasinstrument (Trombeta indígena) - Tanz - religiöse Zeremonie 2. Torê ist (Tupi Sprache : to'rê) "torto"(d.i. krumm).
 Brandao, 1935, 89 Nach Brandao ist "torê" ein Tanz, der Teil einer folkloristischen Darbietung (genannt quilombo) ist.
 "Os caboclos, vestidos de tanguas, com altos cocares de penas, e armados de arco, flecha e tacape, marchavam cantando e dançando o torê, dança selvagem acompanhada pela musica de instrumentos também selvagens, feitos de gommos de taquara rachados e de folhas enroladas de pindô".
- 52) Araújo, 1964, Bd.III, 114
- 53) Araújo, 1964, Bd. I, 45.46
- 54) a.a.O., 49
- 55) Ebda. Laje Grande, Baro de toarê, Jurema, Pedra Branca, Urubã oder Urubatao, Amazonia e Jemanjá.
- 56) Ebda.
- 57) a.a.O., 50 : "Öffne dich Tisch" - "Öffne dich blaues Gefilde" - "Öffne die Tore"
- 58) Paulo de Carvalho-Neto, 1968, 71-73
- 59) Valente, 1955, 92 Freyre, 1965, 356.367.
- 60) Freyre, 1965, 356.367.
- 61) Freyre, 1933, Casa Grande e Senzala, S. 342-343. zitiert nach Valente, 1955, 91
- 62) Freyre, 1965, 358
- 63) Ebda.
- 64) Ramos, 1961, Bd.I, 357.360
- 65) Aurêlio, 1975, 277 "geregelte Sportausübung"
- 66) Ott, 1955, 154
- 67) Ott, 1955, 153
- 68) Ott, 1955, 157
- 69) Wöhlcke, 1969, 23
- 70) Figge, 1975/76, 153ff
- 71) Carneiro, 1961, 17
- 72) Wöhlcke, 1969, 210-212

- 73) Wöhlcke, 1969, 213-215.
- 74) Freud, 1981, 83
- 75) Ebda.
- 76) a.a.O., 96
- 77) Williams, 1979, 67
- 78) Parrinder, 1949, 34 (male and female principle)
 Parrinder, 1949, 33 "Many of the divinities in West Africa are derived from the personification of natural forces, all the universe being peopled with spirits...sky-spirits, earth-spirits, water-spirits and forest-spirits"
 Ribeiro, 1961, 17 "Esses cultos são dirigidos em princípio, às forças da natureza ou os ancestrais divinizados e formam um vasto sistema que une os mortos e vivos em um todo familiar, contínuo e solidário".
- 79) Ribeiro, 1961, 18 "In Afrika sind die mystischen Verbindungen zu den vergötterten Ahnen anhaltend und aktiv. Nichts tut man ohne sie zu befragen und sich ihres Schutzes zu versichern; die Menschen leben im Überfluß und im Wohlstand, wenn sie den Willen der Götter erfüllen, und demgegenüber kommen die Katastrophen und Kalamitäten über die Erde, wenn diese Götter vernachlässigt oder beleidigt worden sind."
- 80) Staewen-Schönberg, 1969, 89
- 81) Ribeiro, 1961, o.S. Lebensbeschreibung von José Ribeiro de Souza, Lehrer für Sudansprachen des "Instituto de Estudos Afro-Brasileiros", Mitglied des "Supremo Conselho Sacerdotal" der "União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros", Priester des Kultes Nago seit 1944 etc.
- 82) Ribeiro, 1961, 17
- 83) Gerlitz, 1972, 149
- 84) Parrinder, 1949, 26 (Olorun: owner of the sky)
- 85) a.a.O., 65 (Nana Buku: the owner of wood)
- 86) a.a.O., 86 ("The priest is the 'owner' of the god...the devotee is the 'wife' (iyawo or aya-orisha, vodun-si)")
- 87) Gregor, 1966, 71
- 88) Ramos, 1951, 52
- 89) Wöhlcke, 1969, 24
- 90) Williams, 1979, 47 Carneiro, 1961, 48
- 91) Carneiro, 1961, 41
- 92) a.a.O., 42.43.
- 93) Wilhelmy, 1952, 286
- 94) a.a.O., 288
- 95) a.a.O., 293
- 96) a.a.O., 294

- 97) Ott, 1955, 96ff
- 98) Flasche, 1973, 140
- 99) Aurêlio, 1975, 187 Ort, an dem sich die öffentlichen Zeremonien des Candomblê vollziehen.
- 100) Flasche, 1973, 140
- 101) Diese Kulthäuschen oder "Schreine" haben eine lange Tradition. Man findet diese verschieden gebauten kleinen oder großen Heiligtümer in fast allen westafrikanischen Ländern. In Brasilien sind diese Kulthäuschen später in die Kulträume der Macumba und Umbanda integriert worden. Meistens neben dem Hauptaltar bekamen sie fast die Funktion eines Nebenalters. Außerdem findet man diese Kulthäuschen zu Tausenden neben Privatwohnungen installiert. Wer um ihre religiöse Bedeutung nicht weiß, kann sie leicht mit einer Hundehütte verwechseln.
- 102) Bonin, 1979, 269 berichtet von den Ashanti in Südghana, von denen Kulturelemente bis in den Mittelmeerraum und bis nach Kleinasien Entsprechungen haben, daß der übliche Altar Onyames, ein Gottesbaum, in jedem Ashantigehöft stehe. "In der Gabelung steht ein Gefäß mit einem Steinbeil und mit den Opfergaben. Auch außerhalb des Gehöftes finden sich diese Gottesbäume".
- Parrinder, 1949, 15 "In our field of West Africa...The iroko or African oak (*chlorophora excelsa*) is a sacred species all along the coast, and is a god, Loko, in Dahomey. Silk-cotton, baobab, and several shrubs are also sacred species".
- 65 "The iroko tree... ...Called Loko by the Fon, it has a special and generic cult. It is one of the most indigenous cults in Dahomey. Legends tell how men and women descended from the branches of a huge mythical Loko. A number of ancestral-divine shrine at Abomey and Porto Novo bear names compound of Loko: Gbe-Loko, Dosu-Loko, Adan-Loko.
- Heiler, 1979, 67"Der Baum als beliebte Erscheinung des Heiligen veranschaulicht das Geheimnis des Wachstums, Vergehens, Lebens und Sterbens. Im Baumkult sind die Bäume lebende Gottheiten und erhalten Weihegaben."
- 103) Carneiro, 1961, 176 Eine Flüssigkeit, die ein wenig von dem Blut der bereits im Candomblê geopfert Tiere enthält.
- 177 Axé ist magische Kraft, durch die der Grundriß des Candomblê Kulthauses magisch gestärkt und zugleich abgegrenzt ist.
- 104) Carneiro, 1961, 186 Ossé ist ein Speiseopfer, welches die Töchter des Heiligen zu der ihnen bestimmten heiligen Zeit, das ist der Tag, der ihrem "orixá" gehört, ihrem persönlichen "orixá" an dem ihm geweihten Platz darbringen.
- 105) Carneiro, 1961, 49
- 106) Beuchelt, 1981, 373
- 107) Ramos, 1961, Bd. I, 259
- 108) Kenzie, 1976, 103

- 109) Idowu, 1962, 34.48.50.52.116.132 Bonin, 1979, 179
Sundermeyer, 1975, 168 Figge, 1973, 341 Rosenfeld, 1955, 128.
129. Ribeiro, 1961, 35.112.
- 110) Bonin, 1979, 99 Die Königs-oder Götterstühle sind Abbild des
kosmischen Modells.
- 111) Querino, 1938, 58 Rosenfeld, 1955, 125
- 112) Ramos, 1951, 53 Ramos 1961, Bd.I, 259 Idowu, 1962, 256
- 113) Ramos, 1951, 54 Staewen u. Schönberg, 1969, 142.143.
Idowu, 1962, 137
- 114) Idowu, 1962, 130 Ramos, 1951, 54
- 115) Staewen u. Schönberg, 1969, 118ff.Orakelbefragung durch Gebrauch
einer geschnitzten Holzplatte, in deren Oberfläche die Kola-
Nußschalen eingesetzt werden können.
Parrinder, 1949, 157 Staewen u. Schönberg, 1969, 123 Durch
den Gebrauch des "opelô" werden die Geister der vier Himmels-
richtungen befragt. cf. Querino, 1938, 59
- 116) Bonin, 1979, 106f Staewen u.Schönberg, 1969, 114-131.
Ramos 1951, 45 Rodrigues, 1976, 226 Ribeiro 1961, 57f.
Carneiro, 1961, 24
- 117) Staewen und Schönberg, 1969, 251
- 118) a.a.O., 111. 142.
- 119) Williams, 1979, 20
- 120) Carneiro, 1940, 274
- 121) a.a.O., 30
- 122) a.a.O., 274 Landes, 1940, 261-270
- 123) Flasche, 1973, 153
- 124) Diese Auflistung ist die Zusammenfassung der bei Wöhlcke, 1969,
49ff und bei Flasche, 1973, 154ff vorgefundenen Darstellung.
Bastide, 1978, 195.196.
- 125) Ramos, 1961, Bd. I, 259
- 126) a.a.O., 260 Flasche, 1973, 132 (Beide Autoren zitieren A.B.
Ellis, The Yoruba-Speaking peoples of the slave coast of
West Africa, Londres, 1894)
- 127) a.a.O., 261.262
- 128) Idowu, 1962, 52
- 129) Bonin, 1979, 93.94.
- 130) a.a.O., 97.98
- 131) a.a.O., 99-103
- 132) Ramos, 1961, Bd. I, 265.266
- 133) Ribeiro, 1961, 32ff
- 134) Ramos, 1954, 13ff
- 135) Bastide, 1978, 262
- 136) Williams, 1979, 14

- 137) Bastide, 1978, 195
- 138) Wöhlcke, 1969, 30
- 139) Rosenfeld, 1955, 128ff Ramos, 1951, 61 Parrinder, 1949, 72
Tempels, 1956, 93 Figge, 1973, 63 Gregor, 1966, 32
Bonin, 1979, 257 Williams, 1979, 59 Heiler, 1979, 123
- 140) Ramos, 1951, 36f 92. Staewen, 1969, 85 Idowu, 1962, 37
Parrinder, 1949, 26f. 31.33; Rodrigues, 1976, 217
Gregor, 1966, 31
- 141) Flasche, 1973, 129.130. Bonin, 1979, 186 (Orisha-nla=Obatala)
Parrinder, 1949, 34 (Oba = König)
- 142) Ramos, 1954, 15 Ramos, 1951, 38 Gregor, 1966, 32
Figge, 1973, 63 Alves Velho, 1975, 31 Fischer, 1973, 52
- 143) Araújo, 1964, Bd. I, 181f.
- 144) Ramos, 1954, 16 Ramos 1951, 42.59.267. 269. Ramos, 1961, 280
Rodrigues, 1976, 222 Valente, 1955, 109 Carneiro, 1937, 142
Brackmann, 1963/64, 51 Gregor, 1966, 33 Fischer, 1973, 49f.
Mendonça, 1935, 8
- 145) Ramos, 1951, 42 Idowu, 1962, 126 Macumba, 1976, 23
Carneiro, 1961, 44
- 146) Ramos, 1961, Bd. I, 280.303 Raymundo, 1937, 255
Ramos, 1951, 43 Bonin, 1979, 183.210 f.
- 147) Westermann, 1943, 89f.
- 148) Parrinder, 1949, 51: Ott, 1955, 132 Ramos, 1961, Bd.I, 279
Ramos, 1951, 44f. Bastide, 1969, 146. Querino, 1938, 56
Flasche, 1973, 135
- 149) Idowu, 1962, 126 Staewen, 1969, 94 Bastide, 1969, 127
Williams, 1979, 13 Bonin, 1979, 250 Parrinder, 1949, 43.44.
- 150) Ramos, 1951, 43. Carneiro, 1961, 44
- 151) Ramos, 1961, Bd.I, 280 Ramos, 1951, 43 Bastide, 1969, 147
Carneiro, 1937, 143
- 152) Williams, 1979, 43
- 153) Ramos, 1951, 39. Ramos, 1961, Bd. I, 260.261.
- 154) Bonin, 1979, 16. 295-300.
- 155) Ramos, 1961, Bd. I, 278. Carneiro, 1961, 24. Araújo, 1964,
Bd. III, 44 Ramos, 1954, 22 Valente, 1955, 105.109.
- 156) Ramos, 1951, 46.333. Rodrigues, 1976, 229. Ramos, 1961, B.I, 264
- 157) Ribeiro, 1961, 60
- 158) Carneiro, 1937, 142 Parrinder, 1949, 64 Ramos, 1951, 65
- 159) Williams, 1979, 14
- 160) Bonin, 1979, 273
- 161) Ribeiro, 1961, 29
- 162) Idowu, 1962, 117. 152ff.

- 163) Williams, 1979, 15
- 164) a.a.O., 16
- 165) Wöhlcke, 1969, 33.34
- 166) Idowu, 1962, 142.
- 167) Gregor, 1966, 73"...axê is a compound of sacred water..."
78"...water from the axês"
- 168) Ribeiro, 1961, 83
- 169) a.a.O., 96ff. 101. Rosenfeld, 1955, 126
- 170) a.a.O., 60ff.
- 171) Flasche, 1973, 141 (bringt dort einen solchen Kalender)
- 172) Williams, 1979
- 173) Ramos, 1961, Bd. I., 285 Williams, 1979, 113ff
- 174) Flasche, 1973, 145 Wöhlcke, 1969, 35ff Macumba, 1976, 26
- 175) Querino, 1938, 21
- 176) Ramos, 1951, 66.67.
- 177) Parrinder, 1949, 86
- 178) Parrinder, 1949, 93
- 179) Parrinder, 1949, 90
- 180) a.a.O., 94
- 181) a.a.O., 91
- 182) a.a.O., 90
- 183) a.a.O., 94.95
- 184) Carneiro, 1961, 99 Ribeiro, 1961, 65ff Bramly, 1978, 52ff
- 185) Ramos, 1951, 231ff Bastide, 1978, 225
- 186) Bastide, 1969, 116 Ramos, 1951, 59f. Ribeiro, 1961, 66f.
- 187) Bastide, 1969, 117 Ramos, 1951, 60. 219f. 233.
- 188) Ribeiro, 1961, 67f Bastide, 1969, 117
- 189) Ramos, 1951, 233f Carneiro, 1961, 115f.
- 190) Ribeiro, 1961, 68f Carneiro, 1961, 117
- 191) Valente, 1955, 87
- 192) Carneiro, 1961, 11.33.34.
- 193) Cascudo, 1937, 83
- 194) Carneiro, 1940, 272.275.
- 195) Stoll, K.D. in Lexikon für Psychologie Bd.3, 219.210
- 196) Ebda.
- 197) Meyers Lex., 1976, Bd.20, 206
- 198) Sundermeyer, 1980, 250-252.
- 199) Tietze, 1982, 38

- 200) Tietze, 1982, 35.36
- 201) a.a.O., 37
- 202) Leithäuser, 1964, 77.78.
- 203) Vorbichler, 1980, 229ff.
- 204) a.a.O., 248
- 205) Sundermeyer, 1975, 155
- 206) Sundermeyer, 1980, 255
- 207) Sundermeyer, 1975, 156
- 208) Ebda.
- 209) a.a.O., 158
- 210) a.a.O., 166
- 211) Ruitenbeek, 1981, 10
- 212) a.a.O., 15
- 213) a.a.O., 16
- 214) Williams, 1979, 135. 138.
- 215) Ramos, 1961, Bd. I, 334ff.
- 216) Ramos, 1951, 88ff.
- 217) Ramos, 1961, Bd. I, 336.354
- 218) a.a.O., 356
- 219) Chatelain, 1894, 4.5.
- 220) Bastide, 1969, 103.104.
- 221) Chatelain, 1894, 22
- 222) Ebda.
- 223) Chatelain, 1894, 10
- 224) Ebda.
- 225) a.a.O., 11
- 226) Beuchelt, 1981, 109/110
- 227) Chatelain, 1894, 21
- 228) a.a.O., 259
- 229) Heintze, 1970, 20f.
- 230) a.a.O., 22-24
- 231) Chatelain, 1894, 10.11
- 232) Ebda.
- 233) a.a.O., 182
- 234) Bastide, 1969, 105
- 235) Heintze, 1970, 127
- 236) a.a.O., 106
- 237) a.a.O., 105

- 238) Heintze, 1970, 126
- 239) Ramos, 1961, Bd.I, 348
- 240) Chatelain, 1894, 256
- 241) Heintze, 1970, 14ff 103.
- 242) a.a.O., 104
- 243) a.a.O., 108-122
- 244) Lanczkowski, 1974, 167
- 245) Mbiti, 1970, 328 Heintze, 1970, 84
- 246) Baumann, 1936, 44.50.53.103.108.112-113.
- 247) a.a.O., 62
- 248) Heintze, 1970, 34.35
- 249) a.a.O., 33.36.
- 250) Ramos, 1951, 90
- 251) a.a.O., 96.97.
- 252) a.a.O., 99-102.
- 253) a.a.O., 97
- 254) Aurélio, 1975, 869
- 255) Carneiro, 1961, 18
- 256) Cascudo, 1937, 79. 83.
- 257) a.a.O., 95
- 258) Williams, 1979, 13
- 259) Chatelain, 1894, 225.227.231.
- 260) a.a.O., 260
- 261) a.a.O., 229
- 262) a.a.O., 233
- 263) a.a.O., 268
- 264) Ramos, 1951, 95
- 265) a.a.O., 91
- 266) Ramos, 1961, Bd.I, 362
- 267) Ramos, 1951, 102
- 268) Ramos, 1951, 102ff
- 269) a.a.O., 103.104.
- 270) a.a.O., 104.
- 271) Herder-Lex., 1952, V, 711
- 272) Ramos, 1951, 104ff.
- 273) Bastide, 1978, 287
- 274) a.a.O., 288
- 275) a.a.O., 131

- 276) Bastide, 1978, 282
- 277) a.a.O., 204
- 278) a.a.O., 280ff
- 279) a.a.O., 292
- 280) Flasche, 1973, 161
- 281) Craemer, 1982, 23f. 77f.
- 282) Flasche, 1973, 157
- 283) Bastide, 1978, 292
- 284) a.a.O., 295
- 285) a.a.O., 291
- 286) Bramly, 1978, 81
- 287) a.a.O., 108
- 288) a.a.O., 15.20f.33-36.
- 289) a.a.O., 36
- 290) a.a.O., 38
- 291) a.a.O., 78
- 292) a.a.O., 49.72.
- 293) a.a.O., 73
- 294) a.a.O. 167
- 295) Weingärtner, 1969, Wöhlcke, 1969 Fischer, 1970
Flasche, 1973 Figge, 1973
- 296) Bastide, 1978, 295 Bastide, 1969, 85
- 297) Flasche, 1973, 178. 179.
- 298) Brackmann, 1959/60, 157ff Fischer, 1970, 98ff
- 299) Bastide, 1978, 326
- 300) Willems, 1965, 202ff Fischer, 1970, 100
- 301) Bastide, 1970, 92ff
- 302) Figge, 1973, 33
- 303) Fischer, 1970, 9
- 304) Alves Velho, 1975, 21
- 305) Figge, 1973, 21
Nach den Beobachtungen von Pater Raimundo Cintra distanziert sich die Umbanda seit 1961 immer mehr von den mehr afrikanisch geprägten Kulturen. Nach einer Phase der Annäherung an den Spiritismus geschieht neuerdings eine Rückkehr zum Volkskatholizismus, dem sie sich innig verbunden fühlt, weil sich die Bräuche beider Gruppen sehr ähneln(cf. Kult der Heiligen, Andacht gegenüber den Seelen, Gebrauch der Sakramente, Gebrauch ähnlicher Kultobjekte wie Weihrauch, Öl, Wein, Weihrauchfaß, Glocke etc.). Macumba, 1976, 102
- 306) Fischer, 1982, 329

- 307) Flasche, 1973, 176f. Wöhlcke, 1969, 72.73. Fischer, 1965/66, 117f.
- 308) ANUARIO ESTATISTICO DO BRASIL - 1980, V.41, p.68:
- 309) TABULACOES AVANÇADAS DO CENSO DEMOGRAFICO - Brasil, 1980, 11
- 310) Gazeta de Notícias, 17.12.1972 zitiert nach: Macumba, 1976, 7

Die Umbanda ist in der Tat in den letzten dreißig Jahren schnell gewachsen. Von Rio de Janeiro ausgehend hat sie sich über Sao Paulo, Minas Gerais, Espirito Santo und Brasilie ausgebreitet. Einer der Kenner der afb Kulte, Dr. Armando Cavalcanto Bandeira, schätzt, daß 20% der brasilianischen Bevölkerung zur Umbanda gehören. Dabei ist in den Gebieten von Rio de Janeiro mit bis zu 30% Zugehörigkeit zu rechnen. Nach seinem Bericht in der Zeitung "Manchete" vom 2/6/73 gibt es in Rio de Janeiro 28.000 Kultlokale, im Staat von Rio de Janeiro 45.000; in Rio Grande do Sul 28.000; in Sao Paulo 32.000; und in Pernambuco 12.000 afb Kultlokale. zitiert nach Cintra, Raimundo, In: Macumba, 1976, 102

- 311) Dulle, 1979, 301
- 312) ANUARIO ESTATISTICO DO BRASIL, 1980, V.41, p. 66
- 313) Dulle, 1979, 301
- 314) Benz, 1976, 32
- 315) a.a.O., 33-39
- 316) Flasche, 1973, 185ff
- 317) Dulle, 1979, 304.305; Wöhlcke, 1969, 65f. Figge, 1973, 19
- 318) Fischer, 1970, 80 Anmkg. 169
- 319) Dulle, 1979, 308
- 320) Ebda.
- 321) Flasche, 1973, 181
- 322) Heiler, 1979, 177
- 323) Valle, 1979, 54-57
- 324) a.a.O., 58-73.
- 325) Faber, 1977, 122
- 326) a.a.O., 123-126
- 327) a.a.O., 127-130
- 318) a.a.O., 131-133
- 329) Azevedo, 1943, 106.107.
- 330) a.a.O., 108
- 331) a.a.O., 108-109
- 332) a.a.O., 110
- 333) Ebda.
- 334) a.a.O., 111.112.
- 335) Bastide, 1970, 92
- 336) Besselaar, 1970, 287

- 337) Görgen, 1979, 115
- 338) a.a.O., 114-115
- 339) Ramos, 1954, 19
- 340) Nida E.In: Tschuy,Th., 1969, 39-44
- 341) Bastide, 1979, 261 Die orixás manifestieren sich selbst,d.h. sie steigen in die Körper ihrer Anbeter hinab und verursachen deren ekstatische Trance.
- 342) Steger, 1970, 124.125
- 343) a.a.O., 116-129
- 344) Walker, 1972, 2
- 345) a.a.O., 4 Bramly, 1978, 58
- 346) Bramly, 1978, 44.35.130.
- 347) a.a.O., 38.49.50.
- 348) a.a.O., 127. 141:"Die Welt ist in Bewegung...Sie ist immer für oder gegen dich und man muß lernen...sich immer in einer Position der Stärke zu befinden."
- 348) a.a.O., 122. 123.
- 349) a.a.O., 141f.
- 350) a.a.O., 73.79.80.109.110.111.131.
- 351) Fromm, 1981,10 Hahn, 1974, 7 Bühler, 1962, 22f. Frankl, 1980, 15ff.
- 352) Seiß, 1974, 158. 159-162.
- 353) Heiler, 1979, 190f. 204f. Parrinder, 1949, 82 Löbsack, 1980, 39f. Bonin, 1979, 14f.
- 354) Heiler, 1979, 208f.
- 355) Bramly, 1978, 52.67.70.
- 356) a.a.O. 71. 139.
- 357) a.a.O., 67
- 358) a.a.O., 143.
- 359) Porta, 1979, 68 f.
- 360) a.a.O., 73f.
- 361) a.a.O., 101
- 362) Flasche, 1976, 16-28

- Alves Velho, Yvonne Maggie: Guerra de orixá, Um Estudo de Ritual e Conflito, Rio de Janeiro 1975
- ANUARIO ESTATISTICO DO BRASIL, Rio de Janeiro, 1980, V.41
- Raújo, Alceu Maynard: FOLCLORE NACIONAL. Vol. I e III, Edições Melhoramentos, 1964
- Aurélio Buarque de Holanda Ferreira: Novo Dicionário da Língua Portuguesa, 1. Ed., Rio de Janeiro 1975
- Azevedo, Fernando de: A CULTURA BRASILEIRA. Rio de Janeiro 1943
- Azzi, Riolando: FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO. In: A Religião do Povo. hg.v.B.Beni dos Santos e Roberto M. Roxo, São Paulo 1978, 44-71.
- Bastide, Roger: Las Americas Negras. Madrid 1969
- Bastide, Roger: Nicht-katholische Religionen und die ökonomische und soziale Entwicklung in Brasilien. In: IJRS, Köln 1970, 93-98.
- Bastide, Roger: The African Religion of Brazil. London 1978
- Baumann, Hermann: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin 1936
- Benz, Ernst: Gebet und Heilung im brasilianischen Spiritismus. In: Stephenson, Gunter (Hg.: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Darmstadt, 1976, 30-53.
- Besselaar, J.J. van den: Brasilien, Wiesbaden 1970
- Beuchelt, Eno: Die Afrikaner und ihre Kulturen. Frankfurt 1981
- Bonin, F.W.: Die Götter Schwarzafrikas, Graz 1979
- Brackmann, Richard W.: DER UMBANDA-KULT IN BRASILIEN. In: STJ 7/8, 1959/60, 157-173.
- Brackmann, Richard W.: AFRO-FETISCHISTISCHE FESTE IN BRASILIEN. In: STJ 11/12, 1963/64, São Paulo, 45-60.
- Bramly, Serge: Macumba. Die magische Religion Brasiliens. Freiburg 1978
- Brandão, Alfredo: OS NEGROS NA HISTÓRIA DE ALAGOAS. In: EAB 1. Vol. Rio de Janeiro 1935
- Bühler, Charlotte: Psychologie im Leben unserer Zeit. München 1962
- Carneiro, Edison: XANGO. In: NEAB 1937, 139-145
- Carneiro, Edison: The Structure of African Cults in Bahia. In: The Journal of American Folklore, hrsg. v. Gladys A. Reichard, New York 1940, Vol. 53, 271-278.
- Carneiro, Edison: Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro 1961
- Carvalho-Neto, Paulo de: Estudos de Folklore. Tomo I, Quito 1968
- Cascudo, Luís da Câmara: Notas sobre o catimbó. In: NEAB 1937, 75-129
- Chatelain, Heli: FOLK-TALES OF ANGOLA. Boston/Leipzig 1894
- Craemer, Ute: Favela-Kinder: Sozialarbeit am Rande der Gesellschaft. Ein brasilianisches Tagebuch. Stuttgart 1982

- Dulle, Angela: Umbanda do Brasil. Sozio-kultureller Hintergrund einer Religion. In: Lateinamerika Studien. Hg. Hanns-Albert Steger, Jürgen Schneider u. Wilhelm Fink. Bd. 6 München 1979
- Faber, Gustav: Brasilien: Weltmacht von morgen. 3. Aufl. Tübingen 1977
- Fernandes, Gonçalves: O FOLCLORE MAGICO DO NORDESTE. Rio de Janeiro 1938
- Figge, Horst H.: Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens. Freiburg/München 1973
- Figge, Horst H.: WESTERMANN'S WÖRTERBUCH DER EWE-SPRACHE- EINE FUNDGRUBE FÜR DIE BRASILIANISCHE SPRACHWISSENSCHAFT. In: STJ 23/24 (1975/76) , 153-166.
- Fischer, Ulrich: Erfüllte Sehnsucht. Umbanda-die jüngste und älteste Religion der Welt. In: EMZ 1965/66, 116ff.
- Fischer, Ulrich: ZUR LITURGIE DES UMBANDAKULTES. Leiden 1970
- Fischer, Ulrich: Umbanda- eine Neu-Religion in Brasilien. In: EMZ 1973, 46-55.
- Fischer, Ulrich: Umbanda-Religion ohne Wenn und Aber. Das Amtsverständnis in der synkretistischen Neureligion Brasiliens. In: Lateinamerika Studien Bd.9 hrg.v. Titus Heydenreich, Hermann Kellenbenz u.a., Bamberg 1982
- Flasche, Rainer: Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien. Marburg 1973
- Flasche, Rainer: "Heil für den Einzelnen in der Gegenwart"- am Beispiel afrobrasilianischer Neureligionen. In: ZMR 60. Jg, 1976, 16-28.
- Frankl, Viktor E.: Psychotherapie für den Laien. 8. Aufl. Freiburg 1980
- Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Frankfurt(Fischer) 1981
- Freyre, Gilberto: Herrenhaus und Sklavenhütte. Köln 1965
- Fromm, Erich: Psychoanalyse und Religion. 6. Aufl. Gütersloh (Goldmann) 1981
- Gerlitz, Peter: Gott hat viele Gesichter. Das Bild Gottes in den Religionen der Gegenwart. Hamburg 1972
- Görge, Hermann M.: Brasilien. Impressionen und Erlebnisse. Frankfurt 1979
- Gregor, Pedro Mc: The Moon and two mountains. London 1966
- Hahn, Alois: Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Frankfurt 1974
- Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. 2. Aufl. Stuttgart 1979
- Heintze, Beatriz: BESESSENHEITSPHÄNOMENE IM MITTLEREN BANTU-GEBIET: Wiesbaden 1970
- Herders Lexikon. Freiburg 1952

- Idowu, E. Bolaji: *Olödumarê. God in Yoruba Belief*. Longmanns 1962
- Kenzie, P.R.Mc: *Inter-religious Encounter in West Africa*. Leicester Studies in Religion 1, 1976
- Lanczkowski, Günter: *Die neuen Religionen*. Frankfurt 1974
- Landes, Ruth: *Fetish Worship in Brazil*. In: *The Journal of American Folklore*. hrg. v. Gladys A. Reichard, New York 1940, Vol.53, 261-270.
- Leithäuser, Joachim G.: *Das neue Buch vom Aberglauben*. Berlin 1964
- Lexikon für Psychologie. Herder, Freiburg, 1972, Bd. 1-3
- Löbsack, Theo: *Magische Medizin*. München 1980
- Macumba. *Cultos Afro-Brasileiros. Candomblê, Umbanda. Observações pastorais*. 2 Ed. Sao Paulo 1976
- Mbiti, John S.: *Concepts of God in Africa*. London 1970
- Mendonça, Renato: *O Negro no Folk-Lore e na Literatura do Brasil*. In: EAB 1935 1ff.
- Meyers Lexikon. Mannheim 1971, Bd. 1-25
- Nida, Eugene A. : *Afrikanische Einflüsse auf das religiöse Leben in Lateinamerika*. In: Tschuy, Theo: *Explosives Lateinamerika*. Berlin 1969, 39-44
- Ott, Carlos B.: *FORMAÇÃO E EVOLUÇÃO DA CIDADE DO SALVADOR*. Bahia 1955
- Parrinder, Geoffrey: *WEST AFRICAN RELIGION*. London 1949
- Porta, Ernesto M.la: *Estudo psicanalítico dos Rituais Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro 1979
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de: *INDIANISCHE MESSIASBEWEGUNGEN IN BRASILIEN*. In: STJ 1963/64, Sao Paulo, 31-44.
- Querino, Manuel: *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro 1938
- Ramos, Arthur: *O NEGRO BRASILEIRO*. 3.Ed. Sao Paulo 1951
- Ramos, Arthur: *O FOLCLORE NEGRO DO BRASIL*. Rio de Janeiro 1954
- Ramos, Arthur: *INTRODUÇÃO A ANTROPOLOGIA BRASILEIRA*. Bd I, Rio de Janeiro, 1961
- Raymundo, Jacques: *OHUM ENIADUDU*. In: NEAB 1937, 249-256.
- Ribeiro, José: *Orixás Africanos*. Rio de Janeiro 1961
- Rodrigues, Nina: *OS AFRICANOS NO BRASIL*. Sao Paulo 1976
- Rosenfeld, Anatol H.: *Macumba*. In: STJ 3 (1955), 125-140
- Ruitenbeek, Hendrik M.: *Die neuen Gruppentherapien*. Frankfurt 1981
- SeiB, Rudolf: *Allgemeine Psychologie*. Bad Heilbrunn 1974
- Staewen, C. & Schönberg, F.: *Kulturwandlung und Angstentwicklung bei den Yoruba Westafrikas*. München 1969
- Steger, Hanns-Albert: *Revolutionäre Hintergründe des kreolischen Synkretismus*. In: IJRS, Köln, 1970, 99-139.
- Sundermeyer, Theo: *Symbol und Wirklichkeit. Zum Verständnis afrikanischer Symbolik*. ZfM Jg I, 1975, 155-176

- Sundermeyer, Theo: Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen. In: Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Hg. Gunther Stephenson. Darmstadt 1980, 250-259.
- Tabulações avançadas do censo demográfico. Rio de Janeiro 1980
- Tempels, Placide O.F.M.: Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956
- Tietze, Henry G. :Kräfte der Hypnose. 2.Aufl. München 1980
- Valente, Waldemar: Sincretismo religioso Afro-Brasileiro.Sao Paulo 1955
- Valle, Edênio: Psychologie und Volksreligiosität. Elemente für eine pastorale Reflexion in Brasilien. In: Volksreligion-Religion des Volkes. Hg. Karl Rahner, Stuttgart 1979, 54-75.
- Vorbichler, Anton: Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung der schwarzafrikanischen Völker. In: Leben und Tod in den Religionen, Symbol und Wirklichkeit. Hg. Gunther Stephenson, Darmstadt 1980, 229ff.
- Walker, Sheila S.: CEREMONIAL SPIRIT POSSESSION IN AFRICA AND AFRO-AMERICA. Leiden 1972
- Weingärtner, Lindolfo: Umbanda. Synkretistische Kulte in Brasilien- eine Herausforderung für die christliche Kirche. Erlangen 1969
- Westermann, Diedrich: Beziehungen zwischen Völkerkunde und Sprachforschung dargelegt am Wörterbuch der Ewe-Sprache. In: Beiträge zur Kolonialforschung. Tagungsband I , hg.v. Günter Wolff, Berlin 1943, 80-95.
- Wilhelmy, Herbert: Südamerika im Spiegel seiner Städte. Hamburg, 1952
- Willems, Emilio: Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile. In: IJRS Köln 1965, 189-210.
- Williams, Paul V.A.: PRIMITIVE RELIGION AND HEALING. A study of folk medicine in North-East Brazil. Redwood Burn, Cambridge 1979
- Wöhlcke, Manfred: Analyse der afro-brasilianischen Kulte unter dem Aspekt interethnischer Marginalität. Erlangen-Nürnberg 1969

Anmerkungen zu Kapitel 7

- 1) Prien, 1980, 173 -185 Noggler, 1978, 177 -188
Schöpfer/Stehle, 1979
- 2) Kloppenburg, 1961, 248f. Weingärtner, 1969, 163
Siebeneichler, 1976, 42ff.:zitiert Kloppenburg,B, Ensaio
de Uma Nova Posição Pastoral Perante a Umbanda in: R.E.B.,
XXVIII, (1968), 404-417.
- 3) Süß, 1978, 140
- 4) a.a.O.,143
- 5) a.a.O., 149
- 6) a.a.O.,150/151
- 7) a.a.O., 153
- 8) a.a.O., 159
- 9) a.a.O., 160
- 10) a.a.O. 173
- 11) a.a.O., 177
- 12) Lozano, 1979, 97
- 13) Ebda.
- 14) Goss- Mayr, 1979, Weber, 1977 Ossa, 1977 Hackethal, 1976
Brandt, 1981 Hartmann, 1980
- 15) Agnelo, 1978, 126.127.
- 16) Zwiefelhofer, 1979, 156-157
- 17) Agnelo, 1978, 135.134.
- 18) Siebeneichler, 1976, 159.160.162.164-181.
- 19) Weber, 1977, 141.ff 146 f. 287ff 294ff 313ff
- 20) Lozano, 1979, 104
- 21) Ebda.
- 22) Süß, 1978, 133
- 23) a.a.O., 159
- 24) a.a.O., 139f.
- 25) a.a.O., 159
- 26) Freitas/Pinto, 1970, 23ff
- 27) Ruanda, 1954, 11.17.23.24.35.85 Fischer, 1965/66, 125
Flasche, 1973, 181 Freitas/Pinto, 1970, 12.68.71
- 28) a.a.O., 82
- 29) Ruanda, 1954, 59
- 30) Weingärtner, 1969, Fischer, 1970, 1973.
- 31) Koch, o.J., Jesus auf allen Kontinenten, 529.532
- 32) Weingärtner, 1969, 115.176.

- 33) Flasche, 1973, 212.
- 34) Weingärtner, 1969, 11.15.17 Fischer, 1970, 9f. Macumba, 1976, 31
Azzi, 1978, 63-64 Fernandes, 1938, 104ff
- 35) Zimmerli, W., In: RGG³ VI, 1809f.
- 36) Stählin, 1958, Bd.I, 354
- 37) Figge, 1973, 31
- 38) Bramly, 1978, 83
- 39) Ebda.
- 40) Bramly, 1978, 41
- 41) a.a.O., 71
- 42) a.a.O., 72
- 43) a.a.O., 73
- 44) Freitas/Pinto, 1970, 75.76.
- 45) a.a.O., 67.35.
- 46) Bramly, 1978, 81
- 47) Figge, 1973, 32
- 48) a.a.O., 31
- 49) Fischer, 1982, 313
- 50) Figge, 1973, Numen, 101
- 51) Ebda.
- 52) Figge, 1973, 127
- 53) Bramly, 1978, 52.70.
- 54) Bürkle, 1969, 6
- 55) Figge, 1973, Numen, 102
- 56) Freytag, 1961, Bd.II, 15.
- 57) a.a.O., 15-19.
- 58) a.a.O., 18
- 59) Bürkle, 1969, 13
- 60) Bornkamm, G. In: RGG³ II, 749
- 61) Goppelt, 1978, 440
- 62) a.a.O., 445
- 63) Meyer, 1958, 60
- 64) Stott, 1976, 33
- 65) a.a.O., 49.50.
- 66) a.a.O., 81-109
- 67) a.a.O., 101
- 68) a.a.O., 108
- 69) Peters, 1982, 19.20
- 70) Hanselmann, 1978, 19

- 71) Löwe, 1959, 8
- 72) Goppelt, 1978, 457.458.
- 73) Goppelt, 1967, 24
- 74) Schreiner, 1936, 32
- 75) Bürkle, 1979, 46
- 76) Bürkle, 1969, 14
- 77) Müller, 1954, 35
- 78) EEK, 1979, 54.55.
- 79) Bonhoeffer, 1962, 39.40
- 80) Bastide, 1970, 90
- 81) César, 1974, 523-531
- 82) Moura, 1971, 83
- 83) Maraschin, 1974, 540
- 84) Weber, 1976, 105ff
- 85) Bockmühl, 1964, 22-27.
- 86) Stählin, 1959, Bd. II, 297
- 87) Bonhoeffer, 1962, 56.52
- 88) Bockmühl, 1964, 19.30.

- Agnello, Geraldo Majella: IGREJA E RELIGIOSIDADE POPULAR NA AMERICA LATINA. In: A Religiao do Povo. hg.v.Beni dos Santos e Roberto M.Roxo, Sao Paulo 1978, 126-134
- Azzi, Riolando: FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO. In: A Religiao do Povo. hg.v.B.Beni dos Santos e Roberto M. Roxo, Sao Paulo 1978, 44-71.
- Bastide, Roger: Nicht-katholische Religionen und die ökonomische und soziale Entwicklung in Brasilien. In: IJRS Köln 1970, 93-98
- Bockmühl, Klaus: Die neuere Missionstheologie. Eine Erinnerung an die Aufgabe der Kirche. In: Arbeiten zur Theologie, hg. v. Theodor Schlatter, Stuttgart 1964, I.Reihe Heft 16, 5-50
- Bonhoeffer, Dietrich: Wer ist und wer war Jesus Christus?. Seine Geschichte und sein Geheimnis. Hamburg 1962
- Bramly, Serge: Macumba. Die magische Religion Brasiliens. Freiburg 1978
- Brandt, Hermann: Die Glut kommt von unten. Neukirchen 1981
- Bürkle, Horst: Die Reaktion der Religionen auf die Säkularisierung. Neuendettelsau 1969
- Bürkle, Horst: Missionstheologie. Stuttgart 1979
- César, Waldo: Urbanização e religiosidade popular. In: Vozes 68 (1974), 19-28
- Evangelischer Erwachsenen-Katechismus. Gütersloh 1975
- Fernandes, Gonçalves: O Folclore mágico do Nordeste. Rio de Janeiro 1938
- Figge, Horst H.: Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens. München 1973
- Figge, Horst H.: Umbanda - Eine brasilianische Religion. In: Numen, Vol. XX, Leiden 1973, 81-103.
- Fischer, Ulrich: Erfüllte Sehnsucht. Umbanda - die jüngste und älteste Religion der Welt. In: EMZ 1965/66, 116ff.
- Fischer, Ulrich: Zur Liturgie des Umbandakultes. Leiden 1970
- Fischer, Ulrich: Umbanda-Religion ohne Wenn und Aber. Das Amtsverständnis in der synkretistischen Neureligion Brasiliens. In: Lateinamerika Studien Bd. 9, hg. v. Titus Heidenreich Hermann Kellenbenz u.a., Bamberg 1982
- Flasche, Rainer: Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien. Marburg 1973
- Freitas, Byron Torres e Pinto, Tancredo da Silva: Doutrina e Ritual de Umbanda. 4. Edição, Rio de Janeiro 1970
- Freytag, Walter: Reden und Aufsätze. Bd. II, München 1961, 13-21.
- Goppelt, Leonhard: Die Herrschaft Christi und die Welt nach dem Neuen Testament. In: LR 17.Jg., Stuttgart 1967, 51ff.
- Goppelt, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments. hg. v. Jürgen Roloff, 3. Aufl., Göttingen 1978

- Goss-Mayr, Hildegard(Hrsg.): Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika. 2 Aufl. Wien 1980
- Hackethal, Eberhard: Kreuzweg Chile. Berlin 1976
- Hanselmann, Joh. D.Dr.: Kirche-Raum des Vertrauens. Bericht von Landesbischof D.Dr. Johannes Hanselmann bei der Tagung der Landessynode der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern in Ansbach am 7. März 1978. München 1978
- Hartmann, Günter: Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis. München 1980
- Kloppenburg, Dr. Boaventura: A Umbanda do Brasil. Petropolis Rio de Janeiro 1961
- Koch, Kurt E.: Jesus auf allen Kontinenten. Berghausen o.J.
- Löwe, Richard: Evangelium und Evangelisation heute. In: Theologische Existenz heute, hg.v.KG. Steck u. G. Eichholz, Neue Folge Nr. 74, München 1959
- Lozano, Javier: Volkskatholizismus in Lateinamerika. In: Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des lat. Episkopats in Puebla 1979. hg. v. Hans Schöpfer/Emil Stehle, München 1979
- Macumba: Cultos Afro-Brasileiros. Candomblé, Umbanda, Observações pastorais. Sao Paulo 1976
- Maraschin, J.C. A imagen de Cristo nas camadas populares. In: Vozes (1974), 537-543.
- Meyer, Heinrich: Mission und Evangelisation von neutestamentlichen Grundbegriffen her gesehen. In: Jahrbuch Evangelischer Mission, 1958, 53-62.
- Moura, Abdalaziz de : O Pentecostalismo como Fenômeno Religioso Popular no Brasil. In: REB, Vol. 31, Petropolis 1971, 79-94.
- Müller, Alfred Dedo: Grundriss der praktischen Theologie. Berlin 1954
- Noggler, Othmar: Die neue Sprache der lateinamerikanischen Kirche nach Medellin. In:NZM 1978, 177-188
- Ossa, Leonor: Christliche Basis-Gemeinden und die Zuspitzung sozialer Auseinandersetzungen in Chile. Frankfurt a.M. 1977
- Peters, George W.: Gemeindewachstum. Bad Liebenzell 1982
- Prien, Hans-Jürgen: Katholische Kirche und Entwicklungspolitik in Lateinamerika. Von der I. bis zur III. Allgemeinen Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats: Rio de Janeiro 1955 bis Puebla 1979. In:NZM 1980, 173-185
- Ruanda, ABD: Catecismo de Umbanda(Lex Umbanda). 5. Edição, Rio de Janeiro 1954
- Schöpfer, H./Stehle E.(Hg.): Kontinent der Hoffnung. Beiträge und Berichte zu Puebla. München/Mainz 1979
- Schreiner, Helmuth: Die Verkündigung des Wortes Gottes. 2.Aufl. Schwerin 1936

- Siebeneichler, Flávio: Catolicismo popular - Pentecostismo-Kirche: Religion in Lateinamerika. Frankfurt 1976
- Stählin, Wilhelm: Predigthilfen. Bd. 1-3, Kassel 1958
- Stott, John R.W.: Gesandt wie Christus. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation. Wuppertal 1976
- Süss, Günter Paulo: Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. München 1978
- Weber, Wilfried: Der Umbandakult in Brasilien als außerchristliche Erneuerungsbewegung. In: ZMR 60.Jg 1976, 91-109.
- Weber, Wilfried: Pastoral der Erneuerung. Neuansätze der kolumbianischen Pastoral im Geiste Medellins. Frankfurt 1977
- Wingärtner, Lindolfo: Umbanda. Synkretistische Kulte in Brasilien - eine Herausforderung für die christliche Kirche. Erlangen 1969
- Zwiefelhofer, Hans: Die Antwort der lateinamerikanischen Kirche auf die Herausforderungen der Gegenwart. In: Schöpfer Hans/Stehle, Emil (Hg.): Kontinent der Hoffnung. München 1979

Verzeichnis der Abkürzungen

- APB : Arquivo Público da Bahia
- EAB : Estudos Afro-Brasileiros. 1 Vol. Rio de Janeiro 1935
- EMZ : Evangelische Missionszeitschrift
- EKLBB : Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien
- IELB : Evangelische Kirche von Brasilien
- IJRS : Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie
Köln-Opladen 1965ff.
- LR : Lutherische Rundschau
- NEAB : Novos Estudos Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro 1937
- NZM : Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
- REB : Revista Eclesiastica Brasileira. Petropolis 1941f.
- RGG : Die Religion in Geschichte und Gegenwart
- STJ : Staden-Jahrbuch. Sao Paulo.
- ZfM : Zeitschrift für Mission
- ZMR : Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissen-
schaft
- ZRGG : Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte

Lebenslauf

Hans Horsch wurde am 13. Juni 1941 als Sohn von Erna Horsch in Handschusheim bei Heidelberg geboren. Nach dem Besuch der Hauptschule in Remchingen und dem erfolgreichen Abschluß der Handelsschule in Pforzheim erfolgte am 17. August 1959 der Eintritt in das Missionsseminar Evangelisch-Lutherischer Freikirchen in Bleckmar. Nach der am 2. Juni 1966 abgeschlossenen Ausbildung erfolgte die Aussendung auf das Missionsfeld in Brasilien. Von 1967 - 1969 Dienst an einer deutschsprachigen Gemeinde in Pomerode, im Staate Santa Catarina. Danach Missionsarbeit und Aufbau einer Parochie im Süden der Stadt Porto Alegre. Seit 1968 regelmäßige Teilnahme an Intensiv-Kursen am Concordia-Seminar, akreditiert bei der Vereinigung der Evangelischen Theologischen Fakultäten in Brasilien (ASTE). Im Jahre 1973 Erlangung des Grades "Bakkalaureus der Theologie" (BD) am Concordia-Seminar in Porto Alegre. Von 1979 an Deutschlandaufenthalt, mit dem Auftrag der Kirche und der theologischen Fakultät des Concordia-Seminars zu promovieren. Ende 1979 beginnt ein theologisches Aufbaustudium an der theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen- Nürnberg. Dieses Studium wurde nach Annahme vorliegender Dissertation und dem am 25. Juni 1984 erfolgten Rigorosum abgeschlossen.

